



PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/180426>

Please be advised that this information was generated on 2018-01-01 and may be subject to change.

Eros en overdracht

Een lektuur van Jacques Lacans Séminaire VIII Le transfert

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor

aan de Radboud Universiteit Nijmegen

op gezag van de rector magnificus prof. dr. J.H.J.M. van Krieken,

volgens besluit van het college van decanen

in het openbaar te verdedigen op woensdag 13 december 2017

om 17.30 uur precies

door

Peter Louis Francis Wallegghem

geboren op 16 februari 1964

te Roeselare (België)

Promotor: Prof. dr. P.I.M.M. Van Haute

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. G.J. van der Heiden (voorzitter)

Prof. dr. B. Hofmeyr (Universiteit van Pretoria, Zuid-Afrika)

Dr. M. de Kesel (Titus Brandsma Instituut, Nijmegen)

Prof. dr. G. Vandevijver (Universiteit Gent, België)

Dr. H. Westerink

Eros en overdracht

Een lectuur van Jacques Lacans Séminaire VIII Le transfert

Thans is het voor ons een kwestie van fatsoen,
niet alles naakt te willen zien,
niet overal bij te willen zijn,
niet alles te willen begrijpen en 'weten'.
Nietzsche (1999 [1882, 1886]: 14)

Inhoudstafel

Dankwoord...5

Lijst met afkortingen...6

Inleiding...7

Deel 1. Het Banket van Plato. De kanteling van liefde naar verlangen...19

Inleiding...20

1. In het begin was de liefde...23

2. Situering van Plato's discours en van het Banket...30

3. Faidros. Liefde als ultieme zelfopoffering...46

4. Pausanias. Liefde als bezit...55

5. Harmonie. Eryximachos versus Herakleitos...61

6. Aristofanes. Liefde als unificatie...67

7. Via de tragedie naar het verlangen van de *analyticus*...74

8. Het weten verhindert het spreken over de liefde...82

9. Het verlangen als drijfveer van de liefde...94

Besluit...113

Deel 2. De paradox van het castratiecomplex. Psyche en Eros...115

Inleiding...116

1. Creatie en fictie in de overdracht...120

2. De overbodigheid van de tegenoverdracht...124

3. De dialectiek van vraag en verlangen...131

4. De stadia van de libido...135

5. Het castratiecomplex. Psyche en Eros...141

6. Symbool en betekenaar Φ ...149

Besluit...164

Deel 3. Claudels Coûfontaine-trilogie. Over de tragiek van het menselijke verlangen...167

Inleiding...168

1. Sygne de Coûfontaine. De categorieke weigering...171

2. Toussaint Turelure. Vadermoord en castratie...179

3. Pensée de Coûfontaine. De realisatie van het verlangen...191

4. De claudeliaanse tragedie van het verlangen. Castratie als structurele ontbinding...205

Besluit...212

Deel 4: De positie van de *analyticus*. Balanceren tussen het Ik-ideaal en kleine *a*...213

Inleiding...214

1. De analytische positie wars van het ideaal...218

2. De *einzigste Zug*-identificatie...228

3. Angst en verlangen...236

4. De partiële objectliefde...241

5. De rouw van de *analyticus*...248

Besluit...258

Ter afronding. De *analyticus* als incarnatie van de leegte...265

Bibliografie...269

Summary...282

Curriculum vitae...284

Dankwoord

Allereerst dank ik Leen, mijn levenspartner voor de liefdevolle steun die ze me de afgelopen jaren onvoorwaardelijk bood. Zij was de eerste lezer van mijn manuscript dat krioelde van de kramakkelijke zinnen en niet ontwarde betekenisknopen wat de leesbaarheid ernstig bemoeilijkte. Vele uren heeft ze geduldig en volhardend in deze helse literaire onderneming geïnvesteerd. Lezen, herlezen, telkens opnieuw. Niemand anders dan Eros kan ik hier inroepen: 'Eros triomfantelijke eros!'. Zonder haar had ik dit werk nimmer voltooid.

Ik dank haar, Aäron en Aglaia uit de grond van mijn hart dat ze mij, afgezonderd in mijn werkplaats, de ruimte lieten om te werken. Ook wanneer ze even bemoedigend aan de deur kwamen piepen, was ik er vaak niet, verloren in bedenkingen waar ik moeizaam vat op kreeg. *Last but not least* dank ik mijn promotor Prof. dr. Philippe Van Haute van de Radboud Universiteit Nijmegen voor de unieke kans die hij mij bood om op de klassieke manier in de wijsbegeerte te promoveren en bovenal voor de tijd die hij in zijn propvolle agenda wist vrij te maken om mijn werk te superviseren en grondig bij te sturen. Onze werkbijeenkomsten in Leuven waren voor mij telkens uiterst gastvrije, onderhoudende en intellectueel stimulerende ontmoetingen waar ik reikhalzend naar uitkeek.

Ik draag dit werk op aan mijn in september 2016 overleden mentor in goede en kwade dagen Prof. dr. em. J. A. Quackelbeen (Universiteit Gent) die mij de weg van Eros lichtvoetig doch uiterst gestreng leerde bewandelen.

Kortrijk, 27 juni 2017

Lijst met afkortingen

AE: Lacan, J. (2001). *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil.

E: Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.

Elp: École lacanienne de psychanalyse, (1991). *Le transfert dans tous ses errata*. Paris: E.P.E.L.

F: Freud, S. (2006). *Werken*. Deel 1-11. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom.

GW: Freud, S. (1946, 1991). *Gesammelte Werke*, Band 1-18. Achte Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

S: Lacan, J. *Le séminaire de Jacques Lacan*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.

SE: Freud, S. (2001). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Volume 1-24. London: Vintage/The Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis.

St: Lacan, J. (1960-1961). *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*. Version Stécriture, École lacanienne de psychanalyse. Niet uitgegeven. (www.ecole-lacanienne.net). Gedownload op 18.03.2010.

P: Plato (1994-2008). *Verzameld Werk*. Deel 1-17. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.

Inleiding

Psychoanalytisch werken is onmogelijk zonder de aanname van de hypothese van het onbewuste¹. Psychoanalytisch werk is evenwel net zo ondenkbaar zonder het concept van de overdracht. Bij de aanzet van zijn artikel *Dynamiek van de overdracht* beklemtoont Freud de noodzakelijkheid van het concept tijdens de psychoanalytische behandeling: “Ik wil er enkele opmerkingen aan toevoegen² om te verklaren hoe de overdracht noodzakelijkerwijs in een psychoanalyse tot stand komt en hoe ze haar bekende rol kan spelen tijdens de behandeling” (F5: 458). Enkele jaren later beweert Freud in *Opmerkingen over de overdrachtsliefde* dat bij het voeren van een psychoanalytische kuur: “de enige echt serieuze moeilijkheden zijn aan te treffen bij het hanteren van de overdracht” (F6: 436). In zijn college *De overdracht* stelt Freud dat: “overdracht vanaf het begin der behandeling aanwezig is bij de patiënt en een tijdlang de sterkste drijfveer van de arbeid vormt” om dan in de loop van de kuur om te slaan in een weerstand onder de vorm van uitermate sterke tedere neigingen of vijandige gevoelens (F7: 588-589). Beide concepten – het onbewuste en de overdracht – zijn nauw met elkaar verbonden want “in de overdracht zien we het onbewuste aan het werk” (F11: 105; Stroeken, 1994 [2008]: 145). In *Séminaire XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964) rekent Lacan de herhaling, de pulsie, het onbewuste en de overdracht tot de vier fundamentele concepten van de psychoanalyse (SXI). Van deze vier concepten lichten we er in dit werk de overdracht uit. Met dit concept belanden we onmiddellijk midden in de problematiek van de ‘particularia en universalia’. Het overdrachtsbegrip is enerzijds zeer ‘universeel’ verbreid en tegelijk is het een uiterst ‘particulier’ concept. Met betrekking tot de universaliteit kunnen we gerust stellen dat niemand die met mensen werkt het bestaan van overdrachtsfenomenen zal ontkennen. De hypothese van het onbewuste wordt daarentegen vaak op heel wat minder enthousiasme onthaald of gewoon straal genegeerd. Het overdrachtsbegrip daarentegen overschrijdt gemakkelijk de grenzen van de psychoanalytische kuur. In alle communicatie en interactie met onze medemens speelt overdracht een rol ook, in kunst en literatuur (F11: 105; Stroeken, 1994 [2008]: 145). Aangaande de particulariteit van het begrip volgen we de stelling dat er evenveel overdrachtstheorieën als psychoanalytici zijn. De evidentie voor deze stelling tonen we in dit werk aan.

De evolutie van het overdrachtsbegrip in Lacans oeuvre

Wij interesseren ons voor de overdrachtstheorie van de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan (1901-1981). Het is geenszins de bedoeling een overzichtsstudie te maken van de evolutie van het overdrachtsconcept doorheen zijn oeuvre. Dit gebeurde eerder al met verve³. Wel is het onze opzet de krachtlijnen bloot te leggen van *Séminaire VIII Le transfert* dat Lacan in 1960-1961

¹ Freud: “Het recht om onbewuste psychische processen te postuleren en met deze hypothesen wetenschappelijk te opereren wordt ons van vele zijden betwist. Wij kunnen hiertegen aanvoeren dat de hypothese van het onbewuste noodzakelijk en legitiem is en dat wij over tal van bewijzen voor het bestaan van het onbewuste beschikken. De hypothese is noodzakelijk omdat de feiten van het bewustzijn veel lacunes vertonen; zowel bij gezonden als bij zieken komen vaak psychische akten voor die om te kunnen worden verklaard andere akten veronderstellen, waarvan het bewustzijn evenwel geen getuigenis aflegt” (F7: 65-66). Freud illustreert in drie kapitale werken de werking van het onbewuste – *De droomduiding* (F2), *Psychopathologie van het dagelijks leven* (F3: 57-317) en *De grap en haar relatie met het onbewuste* (F3: 340-556).

² Freud verwijst naar Stekel, W. (1911d). Die verschiedenen Formen der Übertragung, *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, 2: 27v. geciteerd in (F5: 458, F11: 254).

³ Zonder exhaustief te willen zijn, verwijzen we naar Julien (1990 [1984]: 97-144); Luchelli (2009); Safouan (1988); Silvestre (1993 [1987]: 131-228).

verzorgde (SVIIIa, SVIIIb, St). Lacan herzielt het overdrachtsconcept op verschillende temporele punten in zijn onderwijs. Julien (1990 [1985]: 99-144) onderscheidt vier cruciale periodes: het primaat van het Imaginaire (1936-1953), het primaat van het Symbolische (1953-1960), de radicale ommekeer in 1960 en het primaat van het Reële vanaf 1964.

Van 1936 tot 1953 beschouwt Lacan de overdracht als een fenomeen van imago's⁴ (Julien, 1990 [1985]: 99). Wanneer Lacan in *Au-delà du 'principe de réalité'* (1936) de psychoanalytische ervaring fenomenologisch beschrijft, schetst hij de overdracht in termen van imago's⁵. Hij vertrekt van het basisgegeven van de psychoanalytische ervaring: de taal. Lacan poneert dat alvorens de taal 'iets' betekent, ze 'voor iemand' betekent. Enkel en alleen door de luisterende aanwezigheid van de analyticus – als stille gesprekspartner – adresseert de spreker zich tot hem. Aangezien de analyticus niets wil zeggen, rest enkel wat de analysant aan hem wil zeggen. Wat hij zegt kan compleet betekenisloos zijn, wat hij 'aan hem' zegt, bevat betekenis. In de voortgang van de antwoorden wordt de analyticus dit gewaar en door de opschorting van deze voortgang, begrijpt hij de zin van het discours. Hij herkent een intentie waaronder bepaalde sociale spanningen zoals een eisende intentie, een straffende intentie, een verzoenende intentie, een openhartige intentie, een zuiver agressieve intentie. De taal brengt deze intentie over. De psychoanalyse leert dat dit op twee manieren kan. Ofwel is de intentie 'uitgedrukt' maar door het subject 'niet begrepen', i.e. de vorm van het 'symbolisme'. Ofwel is ze 'begrepen' maar door het subject 'ontkend', i.e. de vorm van de 'ontkenning'. Op deze manier blijkt de intentie 'onbewust' wanneer ze wordt 'uitgedrukt' en 'bewust' indien ze 'verdrongen' is. De taal als sociale expressie, toont tegelijk haar 'significante eenheid' in de intentie en haar 'constituerende ambiguïteit' als subjectieve uiting (E: 82-83). Het sprekende subject nodigt de luisterende analyticus uit om de rol van gesprekspartner op te nemen. De zwijgende analyticus weigert dit

⁴ Wanneer de Zwitserse auteur Carl Spitteler (1845-1924) in 1906 zijn roman *Imago* publiceert, kent deze roman een grote weerklink in het gestaag groeiende psychoanalytische milieu. Naar aanleiding van de lectuur van dit boek introduceert Jung in 1912 het concept 'imago' in het psychoanalytische denkkader. Hetzelfde boek dient ter inspiratie voor de titel van het tijdschrift *Imago* dat Freud in 1912 onder redacteurschap van Hanns Sachs en Otto Rank oprichtte (Roudinesco & Plon, 2000 [1997]: 501-502). In *Dynamiek van de overdracht* verwijst Freud expliciet naar Jung. "Wiens behoefte aan liefde nu door de realiteit niet ten volle wordt bevredigd, die moet zich met libidineuze verwachtingsvoorstellingen op elke nieuw verschijnende persoon richten, en het is hoogst waarschijnlijk dat beide porties van zijn libido, zowel de voor bewustzijn vatbare als de onbewuste, betrokken zijn bij deze houding. Het is dus volkomen normaal en begrijpelijk wanneer de vol verwachting paraat gehouden libidobezetting van iemand die gedeeltelijk onbevredigd is zich ook op de persoon van de arts richt. Volgens onze premisse zal deze bezetting zich houden aan ideale voorbeelden, zich aan een van de clichés hechten die bij de betrokkene voorhanden zijn, of ze zal, zoals wij ook kunnen zeggen, de arts in een van de reeksen opnemen die de patiënt tot dan toe heeft gevormd. Het past bij de reële betrekkingen met de arts, als voor deze invoeging het vaderimago (om een geslaagde uitdrukking van Jung te gebruiken) beslissend wordt. Maar de overdracht is aan dit voorbeeld niet gebonden, ze kan ook volgens het moeder- of broerimago enzovoort tot stand komen" (F5: 459). Freud over de clichés: "Laten we duidelijk voor ogen houden dat ieder mens door het samenwerken van aangeboren dispositie en invloeden van buitenaf gedurende zijn kinderjaren een karakteristieke vorm heeft ontwikkeld waarin hij zijn liefdeleven bedrijft, welke liefdesvoorwaarden hij dus stelt, welke driften hij daarbij bevredigt en welke doelen hij nastreeft. Dit levert om zo te zeggen een cliché (of ook wel meer dan één) op, dat in de loop van het leven regelmatig wordt herhaald, opnieuw afgedrukt – voor zover de uiterlijke omstandigheden en de aard van de toegankelijke liefdesobjecten het toelaten – en dat zeker ook tegenover recente indrukken niet totaal onveranderlijk is" (F5: 458).

⁵ In *Les Complexes familiaux dans la formation de l'individu* (AE: 23-84) ontwikkelt Lacan in 1938 zijn eerste theorie van het imaginaire als een 'duale spiegelrelatie', als de overgang van de spiegelervaring naar het imaginaire (Roudinesco & Plon, 2000 [1997]: 500-501). In *Le stade du miroir* (E: 93-100) staat het concept 'imago' eveneens centraal: "Il y suffit de comprendre le stade du miroir *comme une identification* au sens plein que l'analyse donne à ce terme: à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image, – dont la prédestination à cet effet de phase est suffisamment indiquée par l'usage, dans la théorie, du terme antique d'*imago* (E:94). Verder: "La fonction du stade du miroir s'avère pour nous dès lors comme un cas particulier de la fonction de l'*imago*, qui est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité – ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt* (E: 96). We gaan enkel uitgebreider in op de teksten die expliciet het vraagstuk van de overdracht in kaart brengen.

geduldig. De vraag stelt zich of het subject zich altijd aan de werkelijk aanwezige luisteraar adresseert of zich veeleer tot een ‘imaginaire’ ander richt? Lacan geeft enkele voorbeelden: het fantoom van de herinnering, de getuige van de stilte, het standbeeld van de plicht, de boodschapper van het lot. In zijn reactie op de weigering van de analyticus verradt het subject het beeld dat het vervangt. Doorheen de fluctuaties van zijn intentie waarmee hij de analyticus viseert, communiceert hij de contouren van dit beeld. Hij formuleert waaronder hij lijdt en wat hij wil overwinnen. Hij vertrouwt er het geheim van zijn mislukkingen toe of het succes van zijn plannen. Hij beoordeelt er zijn karakter en zijn relaties met anderen. Hij informeert de analyticus over het geheel van zijn gedrag. De analyticus gebruikt deze informatie als basis voor zijn bespreking. Na een dergelijke bespreking toont dit gedrag aan de analyticus het beeld dat actueel aan het werk is. De analyticus vindt dit beeld ook terug in minder intentionele gebeurtenissen of bij fragmentarische herinneringen. Hij herkent de sporen dat dit beeld op zijn persoon naliet. De analyticus ontdekt deze trekken in een familieportret: het beeld van de vader of de moeder, het beeld van de almachtige volwassene die teder, schrikwekkend, welwillend of straffend is, het beeld van de broer, het beeld van het rivaliserend kind, het zelfbeeld of het beeld van de partner. Dit beeld dat het subject doorheen zijn gedrag aanwezig stelt en dat er zich onophoudelijk herhaalt, kent het zelf niet. En dit in twee betekenissen van het woord. Eerst en vooral weet het subject niet dat dit beeld hem, in wat het herhaalt in zijn gedrag, betekent en vervolgens ontkent het het belang van dit beeld wanneer het de herinnering, dat het representeert, oproept. Terwijl de analyticus de verkenning van dit beeld afrondt, stopt het subject door de voortzetting van het gesprek met hem die rol op te leggen. Vanuit deze positie puurt de analyticus zijn kracht voor zijn actie op het subject. De analyticus handelt op een zodanige manier dat het subject kennis neemt van de eenheid van dit beeld dat zich in hem versplintert in disparate effecten naargelang hij het beeld incarneert. De analyticus opereert op twee registers. De intellectuele opheldering gebeurt via de ‘interpretatie’ en de affectieve werking via de ‘overdracht’. De tijdsbepaling hierbij is een kwestie van ‘techniek’ en de snelheidsbepaling is een kwestie van ‘tact’. In de mate dat het subject zijn ervaring verderzet en het proces doorleeft waarbij het beeld zich reconstrueert, houdt het gedrag op de suggestie uit te beelden en hernemen de herinneringen hun reële densiteit. Zo komt de analyticus aan het einde van zijn kracht die door het verdwijnen van de symptomen nutteloos wordt. De therapeutische actie van de analyticus kan worden gedefinieerd als een dubbele beweging waarbij het oorspronkelijke diffuse en verbrokkelde beeld regressief aan het reële wordt geassimileerd om dan progressief de omgekeerde beweging te maken wat betekent dat het in zijn eigen realiteit wordt hersteld (E: 83-85). In *l'agressivité en psychanalyse* (1948) beschrijft Lacan de overdracht als een projectie van archaïsche imago's. Hij stelt dat de agressieve intentie van het subject aan het adres van de analyticus een negatieve overdracht is die de inaugurale knoop van het analytische drama vormt. Het hachelijkste voorwendsel volstaat om deze agressieve intentie te provoceren die het imago opnieuw actualiseert (E: 107-108).

In *Intervention sur le transfert* (1951) analyseert Lacan Freuds gevalstudie ‘Dora’ vertrekkend vanuit het gegeven dat de psychoanalyse een dialectische ervaring is die zich in een intersubjectieve⁶ relatie afspeelt (E: 216). In het nawoord van ‘Dora’ vertrekt Freud van de verrassende ervaring dat grote vorderingen in het analytische werk geen merkbare veranderingen in de toestand van de patiënten teweegbrengen. De oorzaak van dit uitstel van de genezing of verbetering schrijft hij toe aan de persoon van de arts (F4: 219). Freud herkent in dit geval voor het eerst dat de analyticus een aandeel heeft in de ervaring van de overdracht. Freud verklaart het bovenstaande gegeven met het ‘concept’ van de overdracht. Hij stelt dat tijdens de psychoanalytische behandeling de vorming van nieuwe symptomen tot stilstand is gebracht maar dat dit niet verhindert dat de productiviteit van de neurose werkzaam blijft in het

⁶ We zullen zien dat Lacan met deze ‘intersubjectiviteit’ in *Seminarie VIII* radicaal breekt.

creëren van een speciaal soort van meestal onbewuste gedachteformaties, die hij ‘overdrachten’ noemt (F4: 218-219):

Het zijn nieuwe versies, reproducties van de impulsen en fantasieën die, terwijl de analyse voortgaat, moeten worden gewekt en bewust gemaakt, met de voor dit type gedachtenreformaties karakteristieke vervanging van iemand uit het vroegere leven van de patiënt door de persoon van de arts. Om het anders te zeggen: een hele reeks vroegere psychische ervaringen komt niet als tot het verleden behorende, maar als actuele relatie met de persoon van de arts weer tot leven. Er zijn overdrachten die zich qua inhoud in geen enkel opzicht van hun voorbeeld onderscheiden, behalve dat er een vervanging heeft plaatsgevonden. Het zijn dus, om de vergelijking aan te houden, gewone herdrukken, ongewijzigde nieuwe edities. Andere overdrachten zijn van ingenieuzere makelij, hun inhoud is afgezwakt of, zoals ik dat noem *gesublimeerd*, en ze kunnen zelfs bewust worden doordat ze een steunpunt vinden in een of andere reële, handig benutte eigenaardigheid in de persoon of in de omstandigheden van de arts. Dit zijn dus bewerkingen en niet meer herdrukken (F4: 219-220).

Freud stelt dat de overdracht in de theorie van de analytische techniek een noodzakelijk postulaat is dat we in de praktijk onmogelijk kunnen ontwijken en dus moeten bestrijden. Dit vormt ongetwijfeld het lastigste deel van het werk: “Ze is echter niet te omzeilen, omdat ze wordt gebruikt voor het opwerpen van alle obstakels die het materiaal voor de behandeling ontoegankelijk maken, en omdat pas na de opheffing van de overdracht bij de patiënt het gevoel van overtuiging wordt gewekt dat de geconstrueerde verbanden juist zijn” (F4: 220). Freud noemt hier voor het eerst de overdracht als obstakel voor de kuur. Lacan formuleert de negatieve overdracht van het subject als de operatie van de interpreterende analyticus (E: 218). In *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (1958) gaat hij een stap verder en stelt hij dat er geen andere weerstand in een psychoanalytische kuur is dan die van de analyticus (E: 595). Freud schrijft in zijn nawoord dat Dora’s analyse voortijdig afbrak omdat hij er niet in slaagde de overdracht tijdig meester te worden (F4: 221). Essentieel komt de mislukking erop neer dat hij Dora’s analyse enkel vanuit Dora’s vaderoverdracht⁷ op hem benaderde, zonder er rekening mee te houden dat hij door Dora ook op de plaats van de heer K. en van mevrouw K.⁸ werd geplaatst. Julien (1990 [1985]: 101) besluit dat een analyse als dialectische ervaring wordt onderbroken door de overdracht als een duale relatie van beeld tot beeld die een hindernis tegen de intersubjectieve waarheid opwerpt. De overdracht is een stagnatie van de dialectiek

⁷ In het begin nam ik in haar fantasie duidelijk de plaats van haar vader in, zoals dat ook, gezien het verschil in leeftijd tussen ons, voor de hand lag. Ook bewust vergeleek ze mij altijd met hem, angstvallig probeerde ze zich ervan te vergewissen of ik ook geheel oprecht tegen haar was, want haar vader ‘gaf altijd de voorkeur aan geheimdoenerij en slinkse omwegen’. Toen vervolgens de eerste droom kwam, waarin zij zich vermaande met de behandeling op te houden, zoals ze indertijd een einde aan haar verblijf in het huis van de heer K. had gemaakt, had dat voor mijzelf een waarschuwing moeten zijn en had ik haar moeten voorhouden: ‘Nu hebt u een overdracht van de heer K. op mij tot stand gebracht. Hebt u iets opgemerkt dat u doet concluderen dat ik kwade bedoelingen heb die (rechtstreeks of in gesublimeerde vorm) lijken op die van de heer K., of is u iets aan mij opgevallen of iets over mij bekend geworden dat uw genegenheid afdwingt, zoals destijds het geval was met de heer K.? Dan zou haar aandacht zich hebben gericht op een of ander detail van onze omgang, van mijn persoon of mijn omstandigheden, waarachter zich iets overeenkomstigs maar veel belangrijkers schuil hield dat de heer K. betrof, en door de opheffing van deze overdracht zou de analyse zich toegang tot nieuw en waarschijnlijk op feiten stoelend herinneringsmateriaal hebben verschaft. Ik sloeg echter geen acht op deze eerste waarschuwing, dacht dat ik nog ruimschoots de tijd had, omdat andere stadia van de overdracht uitbleven en de stroom van materiaal voor de analyse nog niet opdroogde. Zo werd ik dus door de overdracht verrast, en vanwege de onbekende factor, waardoor ik haar aan de heer K. deed denken, wreekte zij zich op mij, zoals ze zich op de heer K. wilde wreken, en liet mij in de steek, zoals ze zich door hem misleid en in de steek gelaten waande (F4: 221-222). Lacan bekritiseert Freud omdat hij zichzelf in de analytische behandeling een gezag toemeet dat eigenlijk niet past bij het weten van de psychoanalyse, i.e. de leegte van een niet weten (Moyaert, 2011: 99).

⁸ Hoe verder de beëindiging van deze analyse in de tijd achter me komt te liggen, des te waarschijnlijker acht ik het dat mijn technische fout uit de volgende nalatigheid bestond: ik heb verzuimd tijdig te raden en de patiënte mede te delen dat de homoseksuele (gynaecofiele) impuls van liefde voor mevrouw K. de krachtigste onbewuste stroom van haar zielenleven was (F4: 223).

veroorzaakt door de imaginaire geladenheid in de intersubjectieve relatie. In deze eerste periode is de overdracht voor Lacan een weerstand tegen de waarheid omdat hij enkel imaginair of letterlijk ‘over-dracht’ van beelden is. In deze imaginaire periode beklemtoont Lacan het weerstandaspect in de overdracht. In zijn Dora-nawoord geeft Freud nochtans aan dat de overdracht niet alleen weerstand maar ook een hulpmiddel is: “De overdracht, die voorbestemd is de grootste hindernis voor de psychoanalyse te worden, wordt haar machtigste hulpmiddel wanneer men erin slaagt haar telkens te raden en voor de patiënt te vertalen” (F4: 221).

Vanaf 1953 plaatst Lacan de overdracht niet langer onder het primaat van het imaginaire⁹ maar benadrukt hij het symbolische statuut van de overdracht waardoor hij zijn karakteristiek van obstakel verliest. Lacan koppelt de overdracht vanaf nu aan de act van het woord¹⁰. Lacans herdefiniëring van de overdracht impliceert dat de overdracht geen obstakel voor de kuur is maar juist de weg die er heen leidt. Hij sluit aan bij Freuds stelling van 1914 dat de overdracht in feite een manier is om zich te herinneren¹¹. De herhaling in de overdracht leidt tot de opwekking van herinneringen. Aanvankelijk volgt Lacan dit freudiaanse spoor en poneert hij dat de overdracht een herhaling in het symbolische is, i.e. een appel aan de grote Ander als plaats van het woord. Vanaf 1960 verlaat hij dit spoor en breekt hij met de imaginaire en symbolische invulling van het overdrachtsconcept. Hij stelt nu dat het ‘herinneren’ en de ‘overdracht’ twee verschillende functies vervullen. De ‘herhaling’ is symbolisch (onbewust) en het ‘ageren’ is driftmatig. Dit ageren is geen identieke herhaling van ‘hetzelfde’ maar een nieuwe productie van de orde van het ‘niet-uitgegevene’ (Julien, 1990 [1985]: 102-105).

Seminarie VIII van 1960-1961 markeert een innovatief én radicaal keerpunt in Lacans conceptualisering van de overdracht. Hij breekt met de gangbare overdrachtstheorieën en zorgt

⁹ Gelijklopend met de stelling van het primaat van het symbolische krijgt het imaginaire een nieuwe invulling: misleiding (Roudinesco & Plon, 2000 [1997]: 500-501)

¹⁰ In *Seminarie I Les écrits techniques de Freud* (1953-1954): “Dans son essence, le transfert efficace dont il s’agit, c’est tout simplement l’acte de la parole. Chaque fois qu’un homme parle à un autre d’une façon authentique et pleine, il y a, au sens propre, transfert, transfert symbolique – il se passe quelque chose qui change la nature des deux êtres en présence. Mais il s’agit là d’un autre transfert que celui qui s’est d’abord présenté dans l’analyse non seulement comme un problème, mais comme un obstacle. Cette fonction, en effet est à situer sur le plan imaginaire” (SI: 127). “La parole pleine est celle qui vise, qui forme la vérité telle qu’elle s’établit dans la reconnaissance de l’un par l’autre. La parole pleine est parole qui fait acte. Un des sujets se trouve, après, autre qu’il n’était avant. C’est pourquoi cette dimension ne peut être éludée de l’expérience analytique. Nous ne pouvons pas penser l’expérience analytique comme un jeu, un leurre, une manigance illusoire, une suggestion. Elle met en cause la parole pleine” (SI: 125-126).

¹¹ Freud in *Herinneren, herhalen en doorwerken* poneert: (...), dan mogen we zeggen dat de analysand zich van het vergetene en verdrongene helemaal niets *herinnert*, maar dat hij het wel *ageert*. Hij reproduceert het niet als herinnering maar als daad, hij *herhaalt* het, uiteraard zonder te weten dat hij het herhaalt. Een voorbeeld: de analysand vertelt niet dat hij zich herinnert het gezag van zijn ouders met ongelovigheid te hebben getrotseerd, maar hij gedraagt zich zo jegens de arts (F6: 427). Bovenal begint hij de kuur met zo’n herhaling. (...). Zolang hij onder behandeling blijft, komt hij niet meer los van deze dwang tot herhalen; men begrijpt uiteindelijk dat dit zijn manier is om zich iets te herinneren. Natuurlijk interesseert ons allereerst het verband van deze herhalingsdwang met de overdracht en weerstand (F6: 428). Het voornaamste middel om de herhalingsdwang van de patiënt te breidelen en in een motief voor het herinneren om te zetten ligt echter in de hantering van de overdracht. Wij maken de dwang onschadelijk, bruikbaar zelfs, door deze zijn rechten te gunnen en op een bepaald gebied te laten begaan. We bieden de herhalingsdwang de overdracht als speelplaats, waar deze zich in vrijwel volkomen vrijheid mag ontplooiën en tot taak heeft ons alles te tonen wat er in het ziekenleven van de analysand verborgen ligt aan pathogene driften. Als de patiënt maar zo toeschietelijk is om de existentiële condities van de behandeling in acht te nemen, lukt het ons doorgaans aan alle ziektesymptomen een nieuwe overdrachtsbetekenis te geven, de gewone neurose te vervangen door een overdrachtsneurose, waarvan de therapeutische arbeid de patiënt kan genezen. De overdracht schept zo een tussenrijk tussen ziekte en leven, waarlangs zich de overgang tussen beide voltrekt. De nieuwe toestand heeft alle kenmerken van de ziekte overgenomen, maar is artificieel en staat voor al onze ingrepen open. Tegelijk is deze toestand een stuk reële ervaring, maar wel door zeer gunstige omstandigheden mogelijk gemaakt en van provisorische aard. Van de herhalingsacties die zich in de overdracht uiten, leiden daarna de bekende wegen naar het opwekken van de herinneringen, die zich na het overwinnen van de weerstanden moeiteloos aandienen (F6: 431-432).

voor een kentering in zijn eigen theorie. Tot hier toe beklemtoonde Lacan dat de overdracht een herhalingsautomatisme was. Nu benadert hij de overdracht via het *Banket* van Plato vanuit een andere invalshoek: eros. Centraal staat de functie van het ‘verlangen van de analyticus’ (SVIIIb: 208-209). Lacan breekt met de twee vorige stellingen en poneert dat de overdracht niet van de analysant komt maar van de analyticus, in concreto van het verlangen van de analyticus. Overdracht is het effect van het verlangen van de analyticus (Julien, 1990 [1985]: 107). Tot hiertoe speelt alles zich hoofdzakelijk af tussen de imaginaire en symbolische dimensie. Vanaf 1964 introduceert Lacan het ‘reële’ dat eveneens een impact krijgt op het concept van de overdracht (*Ibid.*: 127-128). In *Seminarie XI* van 1964 poneert hij: “Aucune praxis plus que l’analyse n’est orienté vers ce qui, au cœur de l’expérience, est le noyau du réel” (SXI: 53). Lacan definieert een praxis als een actie die het reële via het symbolische behandelt. Daarbij is het imaginaire slechts van secundair belang (SXI: 11). In *Seminarie XI* voert Lacan een conceptueel onderscheid in tussen de herhaling en de overdracht aan de hand van twee aristotelische termen: *tuché* en *automaton*. *Tuché* slaat op de ontmoeting met het reële. *Automaton* staat voor de betekenaarsketen. De analytische praxis richt zich op de kern van het reële. In de psychoanalyse gaat het om een gemiste ontmoeting, i.e. een afspraak met het reële dat telkens weer ontsnapt. Dat reële bevindt zich voorbij *automaton*, de insisterende terugkeer van de tekens waartoe het lustprincipe aanzet. Het reële bevindt zich achter *automaton* (SXI: 51-54). Willen we begrijpen hoe Lacan de overdracht in *Seminarie XI* concipieert dan moeten we dieper ingaan op de manier waarop Lacan de circulaire niet-wederkerige verhouding van het subject tot de Ander definieert (SXI: 188-189). Lacan onderscheidt twee operaties in deze verhouding: de aliënatie en de separatie. Het circulaire proces steunt op de ruit van de formule van het fantasma ($\$ \diamond a$)¹². Lacan construeert deze ruit met twee vectoren in tegenwijzerzin. De onderste beweging (v) van $\$$ naar a constitueert de eerste operatie, de aliënatie waar het subject zich fundeert en verdeeld verschijnt. Indien het subject enerzijds middels de betekenaar als betekenis verschijnt, verdwijnt het anderzijds met de *aphanisis*¹³ (SXI: 190-191). In de bovenste beweging (^) van a naar $\$$ voltooit de tweede operatie, de separatie, de circulariteit van de verhouding van het subject tot de Ander maar met een essentiële torsie. Het is de beweging van de separatie die in het veld van de overdracht opereert (SXI: 193-194). Ze zorgt voor de terugkeer weg van de aliënatie. Door de separatie vindt het subject als het ware de zwakke plek in het aliënerende primitieve betekenaarskoppel waarin de primaire betekenaar het subject representeert voor een tweede betekenaar. In het interval tussen de twee betekenaars rust het verlangen dat aan het subject in zijn ervaring van het discours van de eerste Ander, de moeder wordt aangeboden. In de mate dat haar verlangen zich voorbij hetgeen ze zegt situeert of onbekend blijft, constitueert zich het tekort van het verlangen van het subject. Het subject komt terug tot het initiële punt, i.e. het tekort van zijn *aphanisis*. Dit torsie-effect is essentieel voor de ‘eindfase’ van de overdracht (SXI: 199) waarbij de analyticus de afstand tussen het Ik-ideaal¹⁴, I en het object a ¹⁵ moet bewaren (SXI: 243). Lucchelli (2009: 200) wijst op het differente statuut van het object a in *Seminarie VIII* en *Seminarie XI*. In *Seminarie VIII* betekent de separatie van I en a dat de analyticus wanneer de ander hem bemint – overdrachtstheorie – , zegt: ‘Je bemint me vanuit een bepaald ideaal’. I onderscheiden van a , de gelijke, het object van verlangen, zoals Sokrates in het *Banket* doet, betekent in deze periode van Lacans onderwijs de gelijke scheiden van het Ik-ideaal. Het is een manier om te zeggen ‘het draait niet om mij

¹² Lees: *S barré, poinçon petit a*, ‘gebarreerde S, poinçon kleine a’. Het fantasma formuleert de verhouding van het gedeelde subject tot zijn object a (SXI: 190).

¹³ De term komt van Jones waaronder hij de angst voor het verdwijnen van het verlangen verstaat (SXI: 189). Lacan gebruikt als synoniem fading, een verschijnsel waarbij de sterkte van de radio-ontvangst plotseling inzinkt en daarna weer opkomt, \approx sluiereffect, sluiering.

¹⁴ Het Ik-ideaal is het punt in de Ander van waaruit het subject zich als beminnelijk ziet (SXI: 243).

¹⁵ Dit is het punt waarop het subject zich als tekort veroorzaakt door het object a ziet (SXI: 243).

...maar om hem'. Vanaf *Seminarie XI* verandert Lacan het statuut van het object *a*. Vanaf 1964 is het object kleine *a* niet meer de gelijke maar wordt object *a* de echte partner van I, het ideaal, de unieke trek. De analyticus zegt nu 'Je bemint in mij...in naam van een bepaald ideaal...het object kleine *a*, je eigen vlees, de drift'¹⁶. Tot hier deze temporele situering in Lacans oeuvre.

Het opzet van ons werk

Voorliggend werk is een commentaar op *Séminaire VIII Le transfert*. Wij focussen op Lacans herwerking van het overdrachtsconcept in *Seminarie VIII* omdat hij er niet alleen breekt met de geijkte overdrachtsopvattingen van de heersende psychoanalytische benaderingen maar ook een fundamentele cesuur in zijn eigen theoretisering aanbrengt. Ons commentaar stoelt op een integrale lezing van *Seminarie VIII* waarin we vier delen onderscheiden. Ongeveer de helft beslaat Lacans commentaar op Plato's *Banket* over Eros. In het tweede deel onderzoekt Lacan de verhouding van de castratie tot de overdracht. In deel drie leest Lacan Paul Claudels *Coûfontaine-trilogie* met de menselijke tragiek als insteek. Tot slot definieert Lacan de positie van de analyticus in de verhouding van de identificatie en het verlangen. Er bestaan degelijke studies van delen van *Seminarie VIII* met in het bijzonder commentaren op Lacans lezing van Plato's *Banket*¹⁷ of Claudels *Coûfontaine-trilogie*¹⁸. Met onze integrale benadering willen we onder meer aantonen hoe de hogervermelde vier delen met hun inherente thematiek met elkaar in verband staan.

Lacans centrale onderzoeksvraag is een topische vraag: welke positie moet de analyticus in de overdracht innemen, wil hij de analyse van zijn analysant tot een goed einde brengen? Lateraal zijn twee fundamentele concepten met deze vraag verbonden: het weten en het verlangen van de analyticus. Sokrates' bewering dat hij niets weet uitgezonderd over eros impliceert beide thema's. Lacans initiële vraagstelling valt niet los te zien van zijn dictum 'het verlangen van de mens is het verlangen van de Ander'.

Het Banket over liefde en verlangen

In het eerste deel onderscheidt Lacan eros-liefde en eros-verlangen. Structureel zijn er in de liefdesrelatie van het *Banket* twee partners: *erastès*, de minnaar en *eromenos*, de beminde. De minnaar is het subject van het verlangen (tekort), de beminde is het subject van het bezit (object). Liefde situeert zich in het domein van het niet-weten. De minnaar weet niet wat hij mist en de beminde weet niet wat hij bezit. Wat de minnaar ontbreekt valt bovendien niet samen met wat de beminde bezit. Verlangen is altijd verlangen naar iets anders. De metafoor van de liefde voltrekt zich wanneer de minnaar op de plaats van de beminde komt of vice versa. Sokrates introduceert het tekort in de liefdesrelatie met de vraag 'verlangt de liefdesgod naar hetgeen zijn liefde uitgaat'? Liefde vertrekt vanuit het tekort van de minnaar. Enkel de triangulaire scène met Alkibiades, Sokrates en Agathon laat toe liefde en verlangen in de overdracht te vatten. Alkibiades' liefde neigt niet naar harmonie maar situeert zich in het veld van *agalma*, het object van verlangen. Dit kostbare object bevindt zich binnenin Sokrates en veroorzaakt bij Alkibiades een slaafse onderworpenheid. Sokrates weigert het door Alkibiades opgezette liefdesspel binnen te treden omdat hij weet dat hij het beminnenswaardige object niet bezit. Sokrates' essentie is de leegte. Hij is enkel het omhulsel van een object dat hij niet bezit. Sokrates poneert dat niet hijzelf maar Agathon altijd het doel van Alkibiades' woordenomhaal is geweest. Hij introduceert in het *Banket* een overdrachtelijk kader waarin hij als

¹⁶ "Je t'aime, Mais parce qu'inexplicablement J'aime en toi quelque chose plus que toi – l'objet petit *a*, Je te mutile" (SXI: 237).

¹⁷ Cf. Lucchelli (2012); Moroncini (2013).

¹⁸ Cf. Moyaert (2011).

overdrachtsfiguur fungeert. Alkibiades' liefde is niet voor Sokrates maar voor Agathon bestemd. Door Sokrates' verlangen wordt Alkibiades door de liefde bezeten. Sokrates' duidt deze liefde als overdrachtsliefde en voert die terug naar haar werkelijke verlangen.

De castratie en de symbolische fallus

De analyticus bezet in de overdracht niet enkel de positie van het object van verlangen van de analysant maar van tijd tot tijd neemt hij ook de positie van de betekenaar Φ in. In het tweede deel focust Lacan op het castratiecomplex. Inherent aan het verlangen is haar constituerende tekort. Lacan definieert dit tekort met het concept van de castratie dat hij een symbolische invulling geeft. Hij omschrijft de castratie met de vergelijking kleine a is gelijk aan de Ander min kleine ϕ : $a = A - \phi$. Kleine a staat voor het object van verlangen, de Ander voor de plaats van het woord en kleine ϕ voor de imaginaire fallus. Kleine ϕ symboliseert wat bij A ontbreekt. De functie van de imaginaire fallus ϕ is de oorsprong van het tekort van de betekenaar in de Ander. Hier verschijnt de impasse van de liefde. Het subject kan de vraag van de Ander enkel beantwoorden door van de Ander het object van zijn verlangen te maken. Op de vraag hoe de Ander als plaats van het woord analoog aan het object van verlangen a kan worden, luidt het antwoord via de castratie waarbij de Ander de imaginaire fallus wordt onttrokken: $A - \phi = a$. Deze initiële denivellering vormt de essentiële regulatie van de problematiek van het menselijk verlangen. Het tekort dat aldus ontstaat wordt aangeduid door de symbolische fallus Φ . Φ is fundamenteel voor een coherent begrip van het castratiecomplex waarin de castratie het economische centrum van het verlangen uitmaakt en is noodzakelijk om het effect van het castratiecomplex op de veerkracht van de overdracht te begrijpen. Symbool Φ komt op de plaats van de ontbrekende betekenaar. Het tekort van de betekenaar verschijnt bij het ontluiken van de subjectieve dimensie van de vraag van het kind waarin het de betekenaar onophoudelijk in vraag stelt. De vraag moeten we in het register van het verlangen begrijpen. Op dit punt intervenueert het tekort van de betekenaar. De fallus Φ is teken, actiemiddel en aanwezigheid van het verlangen. Het betreft een reële aanwezigheid, i.e. aanwezigheid van het verlangen en afwezigheid van de betekenaar. Het subject voor wie het fallische teken Φ iets aanduidt, wordt die betekenaar. De fallus als teken van het verlangen manifesteert zich als object van het verlangen. Dit is zijn betekenaarsfunctie. Wat de fallus aanduidt, valt niet te betekenen. Dit punt noemt Lacan de reële aanwezigheid. De analysant raadpleegt de analyticus als wetende en als drager van het object van verlangen. Op gezette tijden representeert de analyticus in de overdracht niet het object van verlangen maar de betekenaar Φ . De analyticus moet zijn plaats zodanig innemen dat de analysant deze ontbrekende betekenaar kan vinden. De paradox van de analytische functie is dat de analyticus op de plaats waar zijn weten wordt verondersteld enkel reële aanwezigheid is. De analyticus zwijgt in zijn 'tekort aan zijn'. Het subject van de analyticus verdwijnt daar het is doorstreept. In het fantasma ($\$ \diamond a$) vat het subject zich als tekort tegenover een geprivilegieerd object a , dat een imaginaire degradatie van de Ander is. Opdat de analyticus in de overdracht het fantasma als gedeeld subject binnentreedt, moet hij $\$$ incarneren. Uiteindelijk moet hij kleine a , het object van het fantasma, object van het verlangen van de Ander zien.

Claudiel over de tragiek van het menselijke verlangen

In het derde deel ondervraagt Lacan na de komiek in het *Banket* de tragiek van het menselijke verlangen in Claudels *Coûfontaine-trilogie* waarbij hij de thematiek van het verlangen en de castratie herneemt. Met het claudeliaanse drama plaatst Lacan de castratie opnieuw in het hart van de overdracht daar de castratie aan de oorsprong van de constitutie van het subject van het verlangen ligt. Het zwaartepunt van Lacans commentaar ligt op het tweede drama *Le pain dur*

met de vadermoord als centraal thema. Claudels vaderfiguur is de evenknie van Freuds oervader uit *Totem en Taboe*. Enkel door de vadermoord kan de zoon vader worden. Hiervoor betaalt hij de tol van de castratie daar hij het object van zijn verlangen verliest. Zijn geliefde verdwijnt waarop hij de minnares van zijn vader huwt. De moeder die de moord samen met de geliefde beraamde, creëert met Louis een nieuwe mislukte vader. Ze is een castrerende figuur van structurele ontbinding: men onttrekt iemand zijn verlangen en geeft hem aan iemand anders. Deze castratiefiguur verschijnt in de drie drama's. De dode vader ligt aan de oorsprong van de symbolische wet¹⁹. Het verlangen noodzaakt een dergelijk vaderbeeld: geen castratie zonder vaderfunctie. De castratie constitueert het subject van verlangen. De dood van de vader is de absolute voorwaarde opdat hij de wet zou kunnen articuleren. In dit register produceert zich het verlangen waarbij Lacan drie tijden onderscheidt: tussen de betekenaar en het object vormt zich het verlangen.

De positie van de analyticus

De positiebepaling van de analyticus balanceert tussen het identificatiepunt van de betekenaar I en het object van het verlangen *a*. Dit vormt het thema van het vierde en laatste deel van het seminarie. De analytische relatie begint met een misverstand. Er is geen coïncidentie tussen wat de analyticus voor de analysant bij aanvang van de analyse voorstelt – I – en wat 'werkelijk' is geïmpliceerd – object *a*. De analyticus neemt in de analytische massa de positie van het 'Ik-ideaal' in. Wanneer de analysant de analyticus het 'Ik-ideaal' toeschrijft, moet de analyticus de analysant hiervan afwenden daar hij uitiem de positie van het object *a* moet innemen. In elk geval kan hij onder geen beding de positie van het 'ideale Ik' innemen zoals de psychoanalytische literatuur van de zestiger jaren voorstaat. Lacan onderscheidt het 'Ik-ideaal' en het 'ideale Ik' conceptueel. Hij definieert het 'Ik-ideaal' als een symbolische introjectie en het 'ideale Ik' als een imaginaire projectie. Het 'Ik-ideaal' als betekenaar en het 'ideale Ik' als zetel van het narcisme verhouden zich anders tegenover de liefde. Het 'Ik-ideaal' is de drijvende kracht van de regressieve identificatie in de liefde die een fundamentele rol in de overdracht speelt. Deze regressieve identificatie ontstaat wanneer het liefdesobject de liefde weigert. Hierdoor wil het subject het object 'zijn' omdat het het object niet kan 'hebben'. De identificatie is partieel daar er maar één trek aan de objectpersoon wordt ontleend, i.e. punt I van de *einzigste Zug*. De narcistische bevrediging, die zich in de verhouding tot het 'ideale Ik' ontwikkelt, hangt af van de verwijzing naar deze primordiale symbolische term I. Enkel wanneer de Ander als derde term in de verhouding tussen het Ik en de ander intervenueert, krijgen we een vruchtbare narcistische relatie. De verwijzing naar de Ander is fundamenteel. De symbolische Ander ondersteunt de imaginaire identificatie van het subject met zijn spiegelbeeld. Het subject kan zich uit deze narcistische structuur bevrijden doordat het zich door de Ander ergens anders – op punt I – kan identificeren. Naast het narcistische veld is er het veld van het archaïsche object dat de betekenaar structureert. Dankzij de betekenaar kan het subject in het veld van het object aan de imaginaire captatie in het narcistische veld ontsnappen.

De analyticus weet net als Sokrates dat het op het niveau van kleine *a* niet over een ideaal gaat. Om het even welk object kan kleine *a* opvullen. Rond deze rouw is het verlangen van de analyticus gecentreerd. Sokrates' interpretatie aan het adres van Alkibiades 'Wat je aan mij zegt, is voor Agathon' is de functie van de analyticus die een zekere rouw teweegbrengt. De analytische functie is louter representatief. De analyticus is enkel omhulsel van een leegte. Hij verdwijnt als betekenaar en incarneert het object van verlangen op de plaats van het tekort van het verlangen. Enkel als reële aanwezigheid kan hij zijn positie innemen. Vraag is hoever de

¹⁹ De symbolische vader is de dode vader (Van Haute, 2000: 166-172).

analyticus durft gaan om het wezen van de analysant te ondervragen met het risico zelf te verdwijnen?

De publicatieperikelen rond Seminarie VIII

Alvorens op het voorgaande dieper in te gaan, schetsen we de bewogen publicatiegeschiedenis van *Seminaire VIII* omdat die onze leesmethodologie heeft bepaald. Wanneer we ons willen verdiepen in het werk van Lacan, beschikken we *grosso modo* over twee belangrijke infobronnen: zijn geschreven teksten (E, AE) en zijn gesproken onderwijs (S). Van dit laatste kunnen we heden ten dage even getuige zijn dankzij *Jacques Lacan parle*, de filmische weergave van de conferentie die hij op 13 oktober 1972 te Leuven hield (Wolff, 1982 [1972])²⁰. Het kernprobleem situeert zich in de transitie van zijn gesproken onderwijs naar haar schriftelijke neerslag. Bij deze transcriptie stellen we een discrepantie vast tussen de ‘officiële’ uitgave van J.A. Miller (S) en de ‘officieuze’ versies, de zogenaamde piraatversies²¹. De vraag rijst dan ook in hoeverre wat we in de getranscribeerde seminars lezen overeenstemt met wat Lacan tijdens zijn lessen heeft gezegd. Dit probleem stelt zich algemeen met betrekking tot de publicatie van zijn gesproken onderwijs maar stelt zich nog uitdrukkelijker en in het bijzonder bij de publicatie van *Séminaire VIII Le transfert*. Roudinesco brengt de publicatieperikelen van *Seminarie VIII* in haar Lacan-biografie in beeld (Roudinesco, 1993: 531-549).

In 1953²² gaf Lacan de opdracht aan een stenotypiste om zijn seminars neer te pennen. Vanaf 1962 werden die op geluidsband opgenomen. Daarnaast waren er een groot aantal deelnemers die persoonlijke notities maakten. Lacan stelde de versies van zijn seminarie gemakkelijk ter beschikking en corrigeerde die soms zelf. In 1963 verdeelde een groep van de kliniek ‘La Borde’²³ onder leiding van Oury en Michaud honderden exemplaren van seminars die op basis van de geluidopnames waren samengesteld. Toen de bibliotheek van de *École freudienne de Paris* haar deuren opende, deponeerde de groep er alle stencils. Net zoals hij had gedaan voor de uitgave van zijn *Écrits*, was Lacan op zoek naar iemand die zijn seminars te boek wou stellen. In 1970 werd die taak toegewezen aan Nassif, filosoof en leerling van Althusser, maar deze bracht dit niet tot een goed einde. Miller nam de opdracht in 1972 op zich. Er werd tussen alle partijen een contract opgesteld dat onder andere stipuleerde dat Miller coauteur van *Le Séminaire* werd (*Ibid.*: 531-532). Vanaf nu wordt het verhaal interessant. *Séminaire XI Les quatre concept fondamentaux de la psychanalyse* (SXI) van 1964, uitgegeven in 1973, is het eerste seminarie dat Miller uitgeeft. Het jaartal 1964 markeert de breuk van Lacan met de *International Psychoanalytic Association*, zijn intrede in de *École normale supérieure* en staat tevens voor de ontmoeting met zijn toekomstige coauteur. Volgens Roudinesco getuigt dit van een milleriaanse conceptie van de geschiedenis van het lacanisme. Het breekpunt van 1964, vanaf wanneer zich een milleriaanse lectuur van het œuvre aftekent, fungeert als een soort retroactief kantelmoment dat het œuvre van Lacan in een ‘pre-milleriaanse periode’ en een ‘post-milleriaanse periode’ opdeelt (*Ibid.*: 533). Het is van fundamenteel belang om bij een kritische lectuur van Lacans *Seminaires* deze opmerking goed voor ogen te houden.

Bij de opmaak van *Le Séminaire* levert Miller op basis van diverse stenografische versies een verdienstelijke transcriptie af. Hij haalt onduidelijkheden en nodeloze herhalingen uit de tekst en legt er een interpunctie in. De hoofdverdienste van Millers werk ligt in het toegankelijk maken van een tekst die niet altijd even duidelijk was in de overige versies. Het nadeel is dat

²⁰ Zie ook *Jacques Lacan. La psychanalyse réinventée* (Kapnist, 2001), *Rendez-vous chez Lacan* (Miller, 2012).

²¹ Cf. de zogenaamde ‘staferla-bestanden’ (<http://staferla.free.fr/S8/S8.htm>).

²² Het betreft Lacans seminarie over Freuds technische geschriften van 1953-1954 (SI).

²³ *La clinique de La Borde* werd door J. Oury opgericht en is de bakermat van de Institutionele Psychotherapie. Voor een inleiding op de Institutionele Psychotherapie verwijzen we naar Ledoux (2004), voor een weergave van de dagelijkse werking van de psychiatrische kliniek ‘La Borde’ refereren we aan Norgue (2006).

het barokke en steeds in wording zijnde lacaniaanse proza sterk wordt afgevlakt²⁴. Het resultaat geeft een tekst waarvan Miller auteur is en waarvoor Lacan garant staat. Bijgevolg lijkt *Le Séminaire* niet helemaal meer op een werk van Lacan maar is het ook niet helemaal een werk van Miller. De opgemaakte tekst van de seminaries vertaalt de inhoud van een lacaniaanse doctrine maar draagt meer en meer het stempel van een milleriaanse lectuur (*Ibid.*: 534). Volgens Roudinesco legt Miller in plaats van de tekst op zich te laten bestaan, zowel juridisch als theoretisch beslag op het lacaniaanse corpus. Deze bezitneming is vooral te merken aan de keuzes die Miller maakt in de manier waarop hij de publicaties uitgeeft. Een universitair discours vijandig gezind, weigert Miller de eruditie die bij een dergelijke publicatie onontbeerlijk is, aldus Roudinesco. *Le Séminaire* wordt bijgevolg uitgegeven zonder enige vorm van ondersteuning voor de lezer die toelaat om de multiële betekenissen of veelvuldige variaties te vatten. Dit impliceert dat ze verschijnen zonder notenapparaat, zonder index, zonder kritisch apparaat en zonder bibliografie²⁵. Miller corrigeerde bijvoorbeeld ook de talrijke fouten die Lacan tijdens zijn lessen zelf maakt niet. Volgens Roudinesco wekt deze handelswijze de indruk dat Miller een erudiet denkkader omtrent naar een communicatie-instrument van het lacaniaanse discours (*Ibid.*: 535). Het valt dan ook niet te verwonderen dat er al gauw controverse en polemiek ontstaat rond Millers publicatie van de *Seminaries* met als inzet het uiterst complexe vraagstuk van de authenticiteit. Gevolg hiervan is dat her en der piraatversies in omloop worden gebracht. Vanaf 1978 beslist de uitgeverij *Éditions du Seuil*, die de *Seminaries* officieel uitgeeft, op vraag van Miller, om gerechtelijke stappen te ondernemen tegen alle verdelers die hun piraatversies commercialiseren. Zo regelt hij volgens Roudinesco een theoretisch probleem op een juridische manier (*Ibid.*: 537-538). Na deze aanloop belanden we bij de publicatieproblematiek van *Séminaire VIII*.

In 1983 publiceerde een groep rond het tijdschrift *Littoral* in het bulletin *Stécriture* een aantal lessen van *Séminaire VIII*. Deze transcriptie was een verbeterde versie van het stenotype. Alle fouten, met inbegrip van die van Lacan, werden gecorrigeerd. De versie *Stécriture* werd ook voorzien van een noten- en kritisch apparaat en van voorstellen voor alternatieve formuleringen zoals we dit bijvoorbeeld kennen in de klassieke filologie. Dit werk breekt radicaal met de milleriaanse publicatiemethode. Nadeel is wel dat de stijl vaak zwaar op de maag ligt en het geheel naar sacralisering neigt. Roudinesco beweert dat deze versie vanuit wetenschappelijk oogpunt betrouwbaarder is dan deze van Miller. De auteurs commercialiseerden de versie om de kosten te dekken en dit werd hun zwaar aangerekend. Ze werden gerechtelijk vervolgd door de uitgeverij *Éditions du Seuil* en de testamentaire uitvoerder Miller. Eind 1985 werden ze veroordeeld. Miller triomfeert en roept zichzelf in de pers uit tot de enige interpretator van het oeuvre van Lacan (*Ibid.*: 540-541). We hopen dat deze uitspraak toe te schrijven is aan de overwinning van dat ogenblik²⁶. Miller won zijn juridische strijd maar het proces *Stécriture* bracht publiekelijk aan het licht dat de wettelijke erfgenaam blijkbaar toch niet de enige kenner van Lacans werk was (*Ibid.*: 543). Zes jaar na de 'Stécriture'-affaire publiceert Miller in maart 1991 *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert* (SVIIIa) op zijn geëigende wijze. Gezien iedereen de versie *Stécriture* kon vergelijken met de versie *Seuil*, werden alle 'fouten' van deze laatste uitgave in een recordtempo ontdekt en verzameld. De polemiek bleef niet uit en nam in de media buitengewone proporties aan. Miller weigerde elke vorm van wetenschappelijk debat (*Ibid.*: 546). In september 1991 publiceert de groep

²⁴ Het staat de lezer vrij dit al dan niet als een nadeel te beschouwen.

²⁵ De uitgave in 2013 van *Séminaire VI Le désir et son interprétation* verhelpt enigszins aan dit euvel. Miller voorziet deze uitgave van een beperkt notenapparaat onder de titel *Marginalia du séminaire du désir* (SVI: 575-610) en van een index van eigennamen (SVI: 611-616).

²⁶ Uit hoofde van de inherente logica van de betekenaar is dit natuurlijk klinkklare onzin. Niemand kan de 'enige' interpretator zijn van een betekenaar, laat staan van een betekenaarsketen wat een oeuvre ontegensprekelijk is. We zien de dramatische gevolgen in de psychose wanneer dit wel kan.

‘*Stécriture*’ *Le transfert dans tous ses errata* (Elp), een ‘errataboek’ dat een lijst bevat met alle ‘fouten’²⁷ die in Millers publicatie van *Seminarie VIII* voorkomen. Het betreft weglatingen, homofonen, foutieve vreemde woorden, een gebrekkige ontcijfering van de stenografie, verkeerde referenties en fouten van Lacan. In het totaal zijn er 587 ‘fouten’. Het dossier was zo bezwarend dat het Miller verplichtte een vierde van de ‘fouten’ te erkennen. Voor het eerst werd hij verplicht tot een herziening van de uitgave van een *Seminarie* (*Ibid.*: 547-548). In juni 2001 verschijnt de herziene herdruk van *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert* (SVIIIb).

Implicaties voor onze leesmethodologie

Vanuit de geschetste publicatiegeschiedenis, zagen we ons verplicht tot een specifieke methodologische aanpak voor onze lectuur van *Seminarie VIII*. Naast de officiële *Seuil-versie* (SVIIIb) lazen we de piraatversie van *Stécriture* (St). Parallel met deze lectuur raadpleegden we het onmisbare ‘errata-boek’ *Le transfert dans tous ses errata* (Elp) van de *École lacanienne de psychanalyse*. Deze leesmethodologie impliceert dat we zin per zin vergeleken in de drie geciteerde werken. In de marge van deze leesmethode sloegen we er op cruciale punten in het *Seminarie* andere piraatversies op na²⁸. Via deze methode krijgen we een genuanceerder en duidelijker zicht op de krachtlijnen van Lacans seminarie over de overdracht.

Wat Lacan tijdens zijn seminarie letterlijk heeft gezegd, zullen we uiteraard nooit weten. We willen deze onmogelijkheid dan ook niet obsessief najagen en laten ons welwillend maar geïnspireerd troosten door de aanzet van Plato’s *Symposium* (P6b) dat Lacan in *Seminarie VIII* uitvoerig becommentarieert. De hamvraag is ‘wat werd er op het *Symposium* gezegd?’ Ook hier moeten we de illusie opbergen dat we een letterlijke tekstuele weergave krijgen van het gebeuren. De lezer krijgt het neergeschreven verhaal van Plato, die de woorden van Apollodoros optekende, die het verhaal hoorde van Aristodemos, die het symposium bijwoonde. De laatsten geven beiden grif toe dat hun geheugen op bepaalde punten in het verhaal hiaten vertoont: “Wat iedereen daar had gezegd, kon Aristodemos zich niet meer precies herinneren, terwijl ik [Appollodorus]²⁹ niet meer alle details weet van wat hij me vertelde”³⁰ (P6b: 74; 178A).

²⁷ Na onze lectuur van het errata-boek willen we de lezer erop attenderen dat de zogenaamde ‘fouten’ ook tal van interpretatieproblemen bevatten zoals bijvoorbeeld het vaak lastige vraagstuk of het nu de ander of de Ander betreft. Een eensluidend antwoord valt in bepaalde gevallen niet altijd te geven vooral niet wanneer de stenotypie hiaten vertoont.

²⁸ Bijvoorbeeld de Engelse vertaling van C. Gallagher (Lacan, 1960-1961b). Deze vertaling is vlot te verkrijgen via www.karnacbooks.com. Verder verwijzen we naar <http://staferla.free.fr/S8/S8.htm>.

²⁹ De woorden tussen vierkante haakjes worden voor een beter begrip van de tekst door ons toegevoegd. Dit geldt doorheen gans het werk.

³⁰ Pfeijffer (2015 [2010]: 9), classicus en schrijver over de lectuur en interpretatie van klassieke teksten: “De Griekse beschaving is het lot van een openbaring bespaard gebleven. Anders dan voor de Indiase, joodse, christelijke of islamitische mythologie bestaat er voor de Griekse mythologie geen canonic heilig boek waarin voor eens en voor altijd is vastgelegd hoe het allemaal is gegaan en wat we daarvan moeten denken. De Griekse mythen zijn eeuwenlang mond tot mond doorverteld van vader op zoon bij de kampvuren in winternachten en wie wel eens iets mond tot mond heeft doorverteld, weet dat iedereen alles altijd anders doorvertelt. En die verhalen kennen we niet eens, want we waren er niet bij om ernaar te luisteren. Maar de Griekse en Romeinse dichters en schrijvers hebben die verhalen gebruikt. Zo kennen we ze. Maar iedere schrijver vertelt maar een stukje van het grote verhaal, waarbij hij kiest uit tientallen verschillende versies en waarbij hij manipuleert en hercomponeert, want hij is een schrijver en vertelt het verhaal zoals het hem uitkomt, op zijn manier, met zijn eigen artistieke en literaire bedoelingen. Want het verhaal is niet heilig. Er is geen goddelijk naslagwerk waarin je de waarheid kunt vinden. Dus heeft elke dichter en elke schrijver het volste recht om zijn eigen waarheid te vinden”. Wat volgens Pfeijffer geldt voor klassieke teksten is ook het lot dat de lectuur van Lacans *Seminaries* is beschoren.

Deel 1. Het Banket van Plato. De kanteling van liefde naar verlangen

Zo iemand en anderen die ergens naar verlangen,
verlangen naar iets wat er niet is, wat niet tot hun beschikking staat.
Wat je niet hebt, wat je zelf niet bent, wat je moet missen
– op zulke dingen zijn liefde en verlangen toch gericht?
Plato³¹

Ik kan je slechts als fantasie beminnen.
En op een blanke bladzij die vergeelt
wil ik je weer als een gemis verzinnen.
I. L. Pfeijffer³²

Le transfert, c'est l'amour.
J. Lacan³³

³¹ (P6b: 104; 200E).

³² Pfeijffer (2015b: sonnet 15, v.11-13).

³³ Wolff (1982 [1972]); (SI: 106).

Inleiding

In dit eerste deel volgen we Lacans zoektocht in Plato's *Banket* naar coördinaten om het concept van de overdracht in kaart te brengen. Eros, in de betekenis van liefde én van verlangen, vormt het centrale thema van het *Banket* en van Lacans zoektocht. Sokrates' geheim, dat als een rode draad Lacans commentaar doorloopt, is dat hij niets weet uitgezonderd over eros. Sokrates' uitspraak bevat twee fundamentele concepten van Lacans overdrachtsbegrip: het weten en het begrip 'eros'. In dit deel onderzoeken we hoe Lacan de positie van de analyticus tegenover het weten met het *Symposium* concipieert. Parallel ondervragen we hoe Lacan in het concept eros het verlangen conceptueel van de liefde onderscheidt in zijn overdrachtsbegrip in het licht van zijn uitspraak 'het verlangen van de mens is het verlangen van de Ander'.

Het *Banket* bestaat uit drie delen. Het eerste niet-filosofische deel beslaat de rede van Faidros, Pausanias, Eryximachos, Aristofanes en Agathon. Het tweede filosofische deel bevat een dialoog tussen Sokrates en Agathon en Diotima's rede. Het derde deel handelt over Alkibiades' publieke confessie over zijn mislukking om Sokrates in de netten van de lichamelijke erotiek te strikken. Het zwaartepunt van Lacans commentaar ligt op dit derde deel. Hij beklemtoont echter dat we de twee eerste delen eerst moeten bestuderen om het derde deel ten volle te kunnen begrijpen. We beschouwen de bespreking van deze twee delen als een lange doch noodzakelijke aanloop tot een diepgaande analyse van het derde deel dat rond de triade Sokrates, Alkibiades en Agathon is gecentreerd of zoals Lacan stelt 'om te beminnen moet je met drie zijn'. Alle deelnemers van het *Banket* belichten de liefde vanuit een andere invalshoek. In dit hoofdstuk gaan we na hoe Lacan deze differente concepties aan zijn eigen overdrachtsbegrip adapteert.

In het eerste hoofdstuk schetsen we het algemene kader waarbinnen Lacan het thema van zijn seminarie ondervraagt. Het eerste vers van het Johannesevangelie parafraserend 'In het begin was de liefde' neemt hij het vertrekpunt van zijn overdrachtconcept in de liefde. Met de casus Anna O. van Breuer toont Lacan aan dat dit tevens ab initio van de psychoanalytische geschiedenis Freuds eerste stap in de richting van het overdrachtsbegrip is. Daarnaast maakt Lacan definitief komaf met het concept 'intersubjectiviteit' dat voor 1960 een wezenlijk onderdeel van zijn overdrachtstheorie uitmaakte.

In hoofdstuk twee gaan we na hoe Lacan het kader waarin hij de liefde van het *Banket* in het perspectief van de overdracht plaatst, vormgeeft. Na een situering van Plato's vertoog binnen het universele discours en een schets van het programmaoverzicht van het *Banket*, belicht hij vijf aspecten van de liefde: het betreft Griekse liefde, liefde als komisch gevoel, liefde als geven wat men niet heeft, liefde als metafoor en liefde van vlees en bloed.

De Griekse liefdesrelatie onderscheidt in de metafoor van de liefde twee partners: *erastès*, de minnaar en *eromenos*, de beminde. De minnaar is het subject van het tekort. Enkel de beminde bezit iets. De essentiële dimensie van de metafoor van de liefde is het niet-weten. De minnaar weet niet wat hem ontbreekt en de beminde weet niet wat hij bezit. Er is geen coïncidentie tussen wat de minnaar ontbreekt en wat de beminde bezit. Wat de minnaar ontbreekt is niet wat de beminde heeft. Dit is de kern van de liefdesrelatie, het kapitale punt in Lacans benadering van de liefde in de overdracht. Verlangen betekent steeds verlangen naar iets anders. Het statuut van het weten is het 'niet-weten'. De metafoor van de liefde voltrekt zich wanneer de minnaar op de plaats van de beminde komt.

In het derde hoofdstuk volgen we Lacans lezing van Faidros' vertoog waarin hij de liefde in een religieus-mythologische context plaatst. In Faidros' discours verschijnt de liefde als ultieme zelfopoffering, i.e. sterven voor zijn geliefde. In dit hoofdstuk toont Lacan vooral aan hoe de metafoor van de liefde werkt en hoe we die kunnen lezen. Lacan illustreert dit met de drie geciteerde casussen: Orfeus en Eurydike, Alkestis en Alkmene en tenslotte Achilles en

Patroklos. Achilles valt de grootste goddelijke eer te beurt daar hij verlangt te sterven voor zijn gedode vriend Patroklos. In zijn geval stelt de metafoor van de liefde zich anders dan eerst weergegeven. Achilles, de beminde komt op de plaats van Patroklos, de minnaar. De metafoor van de liefde in het *Banket* kan bijgevolg in beide richtingen worden gelezen.

In hoofdstuk vier weerlegt Lacan Pausanias' conceptie van de liefde als bezit. Van de twee vormen van Eros richt enkel de Hemelse Eros zich op de knapenliefde die een duurzame relatie voor ogen heeft. Pausanias vertoog focust op het bezit van de beminde als een goede investering. Lacan noemt dit de psychologie van de rijke. De relatie van de rijke met de ander is louter op bezitswaarde gestoeld. Pausanias' visie staat haaks op Lacans overdrachtsconcept. De analysant zoekt naar een weten over zijn intiemste wezen dat de analyticus vreemd is. Het weten van de analyticus is bijgevolg verondersteld. De analysant vindt op de plaats waar hij zoekt het tekort van zijn verlangen. Verlangen is bijgevolg in geen enkele betekenis een bezit maar een tekort.

In het vijfde hoofdstuk maakt Lacan bij zijn lectuur van Eryximachos' vertoog korte metten met het begrip harmonie dat met de analytische ervaring dissoneert. Eryximachos fundeert de idee van gezondheid op het concept van harmonie. Psychoanalytici gaan hiermee niet akkoord en poneren in deze gelukkige harmonieuze vorm van gezondheid paradoxale toestanden. Lacan focust op het conceptuele verschil aangaande het begrip harmonie tussen Herakleitos en Eryximachos. Deze laatste ziet de harmonie in het opheffen van de strijd tussen de tegendelen. Herakleitos beweert dat precies door de strijd der tegendelen harmonie ontstaat. Lacan verwerpt resoluut Eryximachos' en Plato's visie op harmonie en opteert voor Herakleitos' conceptie.

In hoofdstuk zes concipieert de komedieschrijver Aristofanes de liefde als unificatie. Het komt een lolbroek toe om in het eerste niet-filosofische deel de meest aangrijpende dingen over de liefde te zeggen. Nergens in het *Banket* schetst Plato de liefde zo tragisch. Aristofanes concipieert de liefde als eenwording met de mythe van de gehalveerde mensen. Na hun tweedeling gaat elke helft op zoek naar zijn wederhelft wat in panische angst uitmondt wegens hun onvermogen om zich te herenigen. Ze sterven ,daar ze zonder de ander niets willen doen. Tot hier draagt het verlangen een lethaal karakter. Enkel een goddelijke operatieve ingreep aan de genitaliën kan hun liefdesghonger stillen. Het is de enige plaats in het *Banket* waar de fallus verschijnt.

In hoofdstuk zeven zet Lacan, vooraleer hij Agathons discours summier bespreekt, een aantal coördinaten uit aangaande het verlangen en het statuut van het weten. Het verlangen is geen vitale functie in de positivistische betekenis want opgehangen aan een betekenaarsketen die het subject constitueert. Daarnaast beklemtoont hij de essentiële dimensie van het niet-weten inherent aan het noodlot in de antieke tragedie: voorheen wist het subject niet wat het nu weet. Verder onderzoekt Lacan hoe het verlangen en het weten van Sokrates zich tot elkaar verhouden. Sokrates verlangt een oneindig discours voortgestuwd door een weten dat op de coherentie van de betekenaar is gestoeld. Tenslotte poneert Lacan dat de analyticus in de overdracht de positie of het verlangen van de analyticus aan het verlangen van de analysant vacant moet aanbieden opdat het zich als verlangen van de Ander zou realiseren.

Agathons sofistieke discours is niet zozeer belangrijk voor de inhoud dan wel voor de plaats dat het in de economie van het *Banket* inneemt.

In het achtste hoofdstuk bespreken we het tweede filosofische deel van het *Banket* waarin zich twee bewegingen voltrekken: van sofistiek naar dialectiek en van dialectiek naar de mythe. Sokrates' dialectiek haalt Agathons sofistiek met één haal onderuit. Lacans hamvraag luidt 'waarom houdt Sokrates op in eigen naam te spreken en geeft hij Diotima het woord?'. Sokrates brengt de functie van het tekort naar voor met zijn vraag "Verlangt de liefdesgod ook naar hetgeen waar zijn liefde naar uitgaat?" Deze vraag impliceert de verlangende functie van de liefde. Op dit punt houdt hij op in eigen naam te spreken. Sokrates geeft Diotima het woord omdat zijn dialectische methode hapert. Wanneer de dialectiek stopt moet de mythe het

overnemen. Diotima's mythe verhaalt dat Penia, Armoede zich door de slapende Poros, Vermogen laat bezwangeren van Eros. De mythe illustreert niet alleen dat 'liefde geven is wat men niet heeft' maar ook dat de 'liefde buiten het weten ontstaat'. Diotima's vertoog ontwikkelt zich rond eros en schoonheid. Het sublieme toppunt van de liefde bestaat uit 'het aanschouwen van de ziel in haar goddelijke en eeuwige essentie'. Lacan beschouwt deze illusoire platonische liefde niet als de ultieme realiteit van het *Banket*. Hij zet een stap verder. De liefde situeert zich op een positie tussen weten en onwetendheid. Zelf wetend aangaande eros, kan Sokrates niet spreken over wat hij weet maar laat hij de niet-wetende Diotima het woord nemen. Enkel vanaf het niet-weten is een vertoog over de liefde mogelijk. Daarom werpt Diotima's mythe geen licht op de liefdesverhoudingen binnen de overdracht. Enkel wat zich tussen Alkibiades, Agathon en Sokrates afspeelt, toont de structurele relatie van de ervaring van de overdracht. In het negende en laatste hoofdstuk komt Lacan op basis van zijn lectuur van het *Banket* tot de kern van zijn elaboraties aangaande de overdracht. Na de grootse fascinerende illusie van de platonische liefde brengt Alkibiades in het derde deel van het *Banket* de lezer met beide voeten terug op de grond. Lacan introduceert het object van het verlangen in de kern van de liefdesactie met het Griekse *agalma*, 'kleinood'. In Alkibiades' beeldspraak is Sokrates een ruwe sileën die *agalma* binnenin zich herbergt. Via dit *agalma* komt Lacan tot de functie van het partieel object als kern van het verlangen. Naast Diotima's klim naar een Soeverein Goed bevat het *Banket* nog een ander perspectief op de liefde namelijk Alkibiades' *agalma* dat we in de ander aantreffen wanneer we werkelijk beminnen. Het is Lacan om dit laatste register te doen wanneer hij de overdrachtsproblematiek in kaart brengt.

Alkibiades wil tegen elke prijs een teken van Sokrates' verlangen. Sokrates weigert pertinent omdat hij weet inzake eros waardoor hij weigert een waardig object van diens verlangen te zijn. Sokrates' essentie is de leegte. Hij geeft niet thuis wanneer Alkibiades zijn verlangen toont en weigert de positie van *eromenos* beminde in te nemen. Door de metafoor van de liefde wordt Alkibiades een *erastès*. Wanneer Alkibiades zich als minnaar manifesteert, kennen zijn verlangens geen grenzen. Omdat Sokrates weet inzake eros leest hij in Alkibiades dat Agathon het doel van zijn woordenomhaal is. Hij wil met zijn gebod 'let op je ziel, zoek je perfectie' Alkibiades op het pad van de schoonheid brengen. Alkibiades wil echter geen schoonheid maar wel dat unieke object dat hij binnenin Sokrates zag en waarvan Sokrates hem afwendt omdat hij weet dat hij het niet bezit. Sokrates' interpretatie onthult dat al wat Alkibiades in zijn schild voert voor Agathon is bestemd. Hij toont precies waar Alkibiades' verlangen zich situeert.

Nu begrijpen we hoe Sokrates Alkibiades' hoofd op hol bracht. 'De essentie van het verlangen is het verlangen van de Ander' vormt de veerkracht van de liefde. In de mate dat Sokrates verlangt – niet wetend wat hij verlangt en het verlangen van de Ander zijnde – wordt Alkibiades door de liefde bezeten. Het komt Sokrates toe deze liefde als overdrachtsliefde te duiden en naar haar werkelijke verlangen terug te voeren. Deze articulatie van het *Banket* laat toe de verhouding tussen de analyticus en de analysant rond twee verlangens te situeren. De positie of het verlangen van de analyticus staat in verhouding tot het verlangen van de analysant, waarmee het subject zich engageert: wat wil je? Het verlangen als het verlangen van de Ander is essentieel bij de positiebepaling van de analyticus.

1. In het begin was de liefde

Subjectieve verscheidenheid, zogenaamde situatie en technische excursies

In tegenstelling tot de uitgevers van *Seuil*, die kiezen voor een beknopte titel van *Séminaire VIII: Le transfert* (SVIIIa; SVIIIb), opteren de transcriptoren van *Stécriture* voor de integrale titel: *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques* (St; Elp: 19). Met deze drieledige titel, die in de eerste zin van *Seuil* figureert, geeft Lacan een eerste kadrering van zijn benadering van het centrale thema – de overdracht – dat hij in 1960-1961 zal behandelen. De term *disparité subjective* reikt verder dan een eenvoudige asymmetrie tussen subjecten en gaat in tegen de idee van intersubjectiviteit³⁴ als exclusief kader waarin het fenomeen van de overdracht zich inschrijft. Om de volle betekenis van *disparité*³⁵ aan te geven, verwijst Lacan naar het Engelse *odd*³⁶. Het Franse *impair*³⁷ is volgens Lacan geen volwaardig equivalent voor het Engelse *odd* waarvan de betekenis breder is. In *Le séminaire sur “La lettre volée”* verwijst Lacan, bij zijn uiteenzetting van de logica van de ‘toevallige’ symbolische determinatie, naar de term *odd* om de relatie tussen de begrippen ‘asymmetrie’ en ‘oneven’ aan te duiden³⁸. Lacan situeert dit asymmetrische type in het concept van de overdracht. We vertalen *disparité subjective* met ‘subjectieve verscheidenheid’ dat alle bovenstaande connotaties absorbeert. Lacan gaat radicaal in tegen een psychoanalytische traditie die de overdracht in termen van een ‘situatie’ omschrijft. Hij spreekt over een ‘zogenaamde’ situatie en stelt dat we niet van een overdrachtelijke situatie kunnen spreken, maar indien het niet anders kan, het een ‘valse’ situatie betreft. De ‘techniek’ behoeft een correcte typologie wat betekent dat de theoretische situering van het overdrachtsconcept een noodzakelijke referentie aan de analytische ervaring vereist. Lacans omschrijving van de overdracht, als de kern van de analytische ervaring, duidt op haar fundamentele belang voor de psychoanalytische praxis. Dit verklaart waarom hij een tiental jaar wachtte om dit fundamentele thema in zijn onderwijs diepgaand te behandelen (SVIIIb: 11-12).

In het begin was er de liefde

“In het begin was er”... volgens de Bijbel: het woord³⁹, volgens Goethe: de daad⁴⁰ en volgens Marx: de praxis (St: 1)⁴¹. Dit zijn schijnbaar drie incompatibele beweringen. Vanuit het

³⁴ Lacan concipieert de overdracht in de eerste imaginaire periode in termen van intersubjectiviteit.

³⁵ *Disparité*, ‘ongelijkheid, het uiteenlopen, verschil, discrepantie, verscheidenheid’.

³⁶ *Odd*, ‘oneven, vreemd, zonderling, ongewoon, eigenaardig, onaangepast, overblijvend, overschietend, toevallig, onverwacht, onberekenbaar, onvoorspelbaar, ongepaard, los, niet behorende tot een reeks’.

³⁷ *Impair*, ‘oneven, ongepaard’.

³⁸ Lacan vertrekt van een toevallig reeks ‘(+) en (-) -tekens: + + + - + + - - + - etc’, die hij in groepen van drie indeelt. Zo komt hij tot drie begrippen:

1. (+ + +, - - -): symmetrie van de bestendigheid of standvastigheid
2. (+ - +, - + -): alternantie of wisseling
3. (+ - -, - + +, + + -, - - +): asymmetrie gereveleerd door het begrip ‘oneven’ of *odd* (E: 47)

³⁹ De eerste verzen van *Het Evangelie volgens Johannes* luiden: “In het begin was het Woord, het Woord was bij God en het Woord was God. Het was in het begin bij God. Alles is erdoor ontstaan en zonder dit is niets ontstaan van wat bestaat” (Bijbel, 2005 [2004]: 126; Joh., 1: 1-3).

⁴⁰ “En schrijf ik gerust: In de aanvang was de daad!” (Goethe, 1982 [1808, 1832]: 62; v. 1237). Freud sluit met dit citaat *Totem en taboe* af (F6: 166).

⁴¹ In *De Morgen Magazine* antwoordt de Nederlandse architect Rem Koolhaas op de vraag wat hij het best zou kunnen missen het schrijven of het bouwen: “Eerst is er het woord. En daarna komt de constructie; het woord

standpunt van de analytische ervaring ligt hun waarde echter niet in het ‘uitgesprokene’ (*énoncé*) maar in het ‘uitspreken’ (*énonciation*)⁴² of de ‘aankondiging’ (*annonce*) waarin ze het *ex nihilo*, eigen aan elke creatie, laten verschijnen en waarin hun relatie met de evocatie van het woord wordt getoond (SVIIIb: 12). In *Seminarie VII* beschrijft Lacan de relatie tussen de *creatio ex nihilo* en het woord. Wat doet een mens wanneer hij een betekenaar fabriceert? Al jaren beklemtoont hij dat de betekenaar bestaat uit een structuur van tegenstellingen die de menselijke wereld grondig modificeert. Lacan poneert dat de mens eerder betekenaars met zijn handen dan met zijn hoofd maakt. Hij verwijst naar één van de oudste artistieke functies namelijk de pottenbakkerij. De pot is één van de meest primordiale elementen van de menselijke nijverheid. Lacan maakt een onderscheid tussen de pot enerzijds als een stuk huisraad (object) en anderzijds als betekenaar. Het is deze laatste functie die ons interesseert. De vorm van de pot is rond een ‘leegte’⁴³ gecreëerd wat stante pede het perspectief van ‘volheid’ introduceert. Door de ‘betekenaar’ pot wordt de tegenstelling ‘leegte’ en ‘volheid’ de wereld binnengeloodst. Dat we een pot kunnen vullen, betekent dat hij in essentie leeg is. Lacan stelt dat in exact dezelfde betekenis een woord of een discours leeg of vol⁴⁴ kan zijn (SVII: 144-145). De drie bovenstaande beweringen gaan allen op in de uitspraak “In het begin was er het Woord”. Lacan geeft een ander vertrekpunt aan bij zijn benadering van de overdracht. De term ‘In het begin...’ krijgt een andere invulling. Parafraserend poneert Lacan dat er ‘in het begin’ van de analytische ervaring de ‘liefde’ was. Hij refereert aan de voor de psychoanalyse uiterst belangrijke historische ontmoeting tussen Breuer en Anna O. Dit is een ander vertrekpunt dan het ‘uitspreken’ van de drie voorgaande formules. Het betreft een opaak en confuus begin; geen beginpunt van ‘creatie’ maar van ‘vorming’ (SVIIIb: 12-13).

Een begin van creatie. Ethiek

Alvorens in te gaan op de overdrachtsproblematiek van Breuer en Anna O, verwijst Lacan naar enkele termen die hij behandelde in zijn seminarie van vorig jaar over de ethiek van de psychoanalyse. Zijn sterk gecondenseerde resumé vertrekt bij de creationistische structuur van de menselijke *ethos*. In het hart van deze *ethos* situeert zich het *ex nihilo*. De *ethos* omzwachtelt dit *ex nihilo* dat als een ondoordringbare leegte persisteert. Om dit opake karakter te benaderen, verwierp Lacan Plato’s *Schwärmerei*⁴⁵, i.e. zijn gedweep met bijgeloof. Plato’s *Schwärmerei* bestaat uit de projectie van de idee van het Soevereine Goede op deze ondoordringbare leegte of *ex nihilo*. Lacan verwerpt de platonische notie van het Soevereine Goede als kern van ons

wordt in een vorm vertaald. Zo is het bij mij altijd. Zonder een heldere formulering heb ik geen ontwerp, en zou ik dus niet kunnen bouwen” (*De Morgen Magazine*, 02.02.2013/75: 14).

⁴² Om het verschil tussen het subject van het uitspreken (*énonciation*) en dat van het uitgesprokene (*énoncé*) te illustreren grijpt Lacan in *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* terug naar het grammaticale voorbeeld ‘*Je crains qu’il ne vienne*’. In deze zin weerklinkt het constituerende verlangen van de ambivalentie eigen aan het onbewuste. Het *Je*, ‘Ik’ van dit discours wijst het subject van dit verlangen niet aan daar het enkel het subject van het uitgesprokene (*énoncé*) is, dat alleen de vrees en haar object articuleert. Dit *Je*, de index van de aanwezigheid die deze zin hic et nunc uitspreekt, fungeert als *shifter*. Het subject van het uitspreken (*énonciation*) situeert zich, bij de doorbraak van zijn verlangen, in dit *ne* dat we in de ‘logische haast’ vinden, i.e. de functie die zich in ‘avant qu’il ne vienne’ vastpint (E: 664).

⁴³ Lacan stelt dat de primitieve architectuur en de schilderkunst eveneens rond een leegte zijn georganiseerd (SVII: 162). Zwagerman (2015: 30) beschrijft bijvoorbeeld Francisco de Zurbarán als ‘de schilder van de leegte’.

⁴⁴ Het ‘volle woord’ (*parole pleine*) is een constituerend element van Lacans conceptie van de symbolische overdracht: “La parole pleine est celle qui vise, qui forme la vérité telle qu’elle s’établit dans la reconnaissance de l’un par l’autre. La parole pleine est parole qui fait acte. Un des sujets se trouve, après, autre qu’il n’était avant. C’est pourquoi cette dimension ne peut être éludée de l’expérience analytique. Nous ne pouvons pas penser l’expérience analytique comme un jeu, un leurre, une manigance illusoire, une suggestion. Elle met en cause la parole pleine” (SI: 125-126).

⁴⁵ *Schwärmerei*, ‘het dwepen, dweperij, gedweep, dweepzucht, fanatisme’.

wezen en verwijst hierbij naar de Aristotelische conversie die de platonische betekenis van het Soevereine Goede fundamenteel verandert (SVIIIb: 13). In *Ethica Nicomachea* wijdt Aristoteles een zeer kritische beschouwing aan Plato's Vorm of Idee van 'het Goede'⁴⁶. In het kader van de ethica vindt hij het een ernstig bezwaar dat de Vorm 'het Goede' een onbereikbaar, 'ideaal' goed is, terwijl het volgens hem in de ethica moet gaan om het voor de mens – dat wil zeggen haalbare – goede (Hupperts & Poortman, 2005: 59; Aristoteles, 2005: 85-86). In *Ethica Nicomachea* verandert Aristoteles de betekenis van het Soevereine Goede fundamenteel. Door een omgekeerde denkbeweging bestaat het uit de contemplatie van de sterren, i.e. de sferen die het meest extern zijn aan de wereld. Het ethische denken heeft zich nooit van de idee kunnen losmaken dat er enkel 'goed'⁴⁷ of 'plezier' vanuit het Goede te denken is. Het principe van de *Wohltat*, 'weldaad' of het goede handelen valt echter, volgens Lacan, niet eenvoudigweg te herleiden tot *la B.A.*, *la bonne action*, 'de goede actie'. Nu is het de vraag hoe we het verlangen in de act kunnen behoeden? Doorgaans vindt het verlangen in de act veeleer zijn collaps dan zijn realisatie. Hoe kunnen we een 'heilzame' relatie van het verlangen tot de act vrijwaren? In de freudiaanse ervaring betekent 'heilzaam' zoveel mogelijk ontdaan van de infectie van de wemelende grond van elke sociale instelling⁴⁸ (SVIIIb: 14-15).

Via de ethische referentie aan het wilde denken van de Sade toonde Lacan één van de mogelijke toegangspoorten tot de tragische grens van het freudiaanse *Oberland*, 'hoogland'. Lacan benaderde het fenomeen *l'entre-deux-morts* – deze term slaat op het veld van Sofokles' tragische universum – via de reflectie op de motieven van het 'Goede'. Deze reflectie omschreef Lacan als de functie van het 'Schone'. De functie van het Schone is de laatste barrage voor de toegang tot de ultieme, dodelijke zaak, i.e. de freudiaanse doodsdrijf. De verhouding van de functie van het Schone tot de platonische *Schwärmerei* ligt aan de basis van de idee van de onsterfelijkheid (SVIIIb: 15-16).

Een begin van vorming. Liefde

Sokrates ligt aan de oorsprong van de langste overdracht in de geschiedenis van het denken. Zijn geheim huist in alles wat Lacan dit jaar over de overdracht zal zeggen. Wat is dit geheim? Sokrates beweert niets te weten uitgezonderd inzake de liefde (SVIIIb: 16). In verschillende geschriften van Plato – *Symposion*⁴⁹ (P6b: 74; 177D), *Faidros* (P8: 9; 227C), *Lysis* (P15: 80; 204BC) – vinden we Sokrates' bewering terug (Plato, 1999: 247):

Eigenlijk weet ik [Sokrates] dat je [Hippothales] niet alleen verliefd bent, maar je ook al een flink pad van de liefde bent gegaan. Ik mag dan verder weinig voorstellen en nergens voor deugen, dit geschenk is me op een of andere manier door God gegeven: ik heb het snel door als je een liefje hebt of als je iemands liefje bent (P15: 80; 204BC).

Lacan gebruikt deze passage uit *Lysis* die twee kapitale verhoudingen bevat. Er is de verhouding tussen 'weten' en 'liefde' maar er is ook de verhouding tussen de positie van *ἐραστής*, *erastès*, 'minnaar' en *ἐρώμενος*, *eromenos*, 'geliefde'. Het thema van de liefde brengt ons bij de liefdesgeschiedenis van Breuer en Anna O, de eerste casus in de *Studies over hystérie* (F1: 414-

⁴⁶ "In de Nederlandstalige literatuur is het gebruikelijker om de Griekse termen *eidos* en *idea* te vertalen met 'Idee', maar op grond van de ongewenste associaties die de term 'Idee' zou kunnen wekken, verdient de vertaling 'Vorm', die in de Angelsaksische literatuur gangbaar is, ons inziens de voorkeur", aldus Hupperts en Poortman (2005: 57), de vertalers van Aristoteles (2005).

⁴⁷ "*bon, good, Gute*" (SVIIIb: 14). In *Seuil* staat verkeerdelijk *Gute*. Gezien het een opsomming van adjectieven betreft hoeft geen hoofdletter en moet er *gut* staan zoals weergegeven in (St: 2). Gaat men tegen de logica van de tekst in en opteert men desondanks toch voor een substantief dan moet er *Güte*, 'goedheid, vriendelijkheid' staan.

⁴⁸ Lacan noemt Sokrates' terdoodveroordeling een accident van deze wemelende kern van de sociale infectie (SVIIIb: 18).

⁴⁹ *Symposion*, *Symposium* en *Banket* zijn synoniem.

718). Lacan stelt dat de liefde wederzijds was (SVIIIb: 16-17). Jones schetst de contextuele omstandigheden van het voorval in zijn Freudbiografie (Jones, 1970 [1953, 1958]: 246-249). Breuer behandelde de eenentwintig jarige Anna O. van december 1880 tot juni 1882. De diagnose luidde hysterie. Volgens Jones spendeerde Breuer iedere dag verschillende uren aan zijn patiënte. Vooral de manier waarop er een einde komt aan de behandeling belangt ons aan. Jones stelt dat Breuer tegenover zijn patiënte een uitgesproken tegenoverdracht had ontwikkeld. Breuer werd zo benomen door dit geval dat hij er de mond van vol had. Zijn vrouw ontwikkelde hierop een jaloersheid die uitmondde in droefheid en bezorgdheid. Breuer verscheurd door liefde en wroeging regeert hierop zeer heftig en besluit een einde te maken aan de therapie van Anna O, die al een flink stuk aan de beter hand was. De avond zelf van de aankondiging van dit nieuws wordt Breuer in allerijl ontboden bij zijn patiënte die plots zeer geagiteerd en uiterst ziek blijkt. Breuer had altijd beweerd dat zijn patiënte asexueel was. Anna O. vertoonde die avond heftige barensweeën als gevolg van een pseudocyesis, het logische eindpunt van een onopgemerkte imaginaire zwangerschap in antwoord op Breuers toegewijde zorgen. Breuer is totaal van de kaart, kalmeert haar door middel van hypnose en vlucht letterlijk het huis uit. De volgende dag vertrekt Breuer hals over kop met zijn vrouw naar Venetië, voor een tweede huwelijksreis, waar ze samen een kind verwekken (Jones, 1970 (1953, 1958): 246-249). Kort: Anna O. ontwikkelt een schijnzwangerschap als symptoom in antwoord op Breuers kinderwens. Volgens Lacans formule ‘het verlangen van de mens is het verlangen van de Ander’ is Anna O’s pseudocyesis niet alleen een ‘manifestatie’ van Breuers verlangen (SXI: 143-144, Wallegghem, 2003: 21) maar ook een ‘realisatie’ van zijn verlangen. In *Seminarie XI* stelt Lacan dat Freud naar aanleiding van deze casus de overdracht ontdekte (SXI: 144). De kous is niet af door, zoals Jones terecht opmerkt, te beweren dat Breuer slachtoffer was van zijn tegenoverdracht. Volgens Lacan is het overduidelijk dat Breuer zijn patiënte beminde. De overhaaste reis van het echtpaar Breuer naar Venetië met als resultaat een kleine spruit die het gezin vervoegt, is er het bewijs van. Wat Lacan werkelijk van belang acht, is de scheiding tussen Breuer en Freud. De behandeling van Anna O. vindt plaats tussen 1880-1882. Tien jaar later verschijnen de *Studies over hysterie* van Freud en Breuer. Vijftien jaar later scheiden hun wegen definitief. De boosaardige Eros die Breuer onverhoeds treft en dwingt de benen te nemen, vindt zijn meester in Freud. Waarom? Freud kiest ervoor, net als Sokrates, om de liefde te ‘dienen’ om er zich van te ‘bedienen’. ‘In het zich bedienen van Eros’, stellen zich de problemen van de overdracht. Bedient de analyticus zich van Eros voor het Goede? Niet het ‘Goede’ maar de ‘Eros’ van de analysant staat midden in het overdrachtelijke vizier van de analyse. De sokratische en freudiaanse demarche is gelijklopend. Zowel Freud als Sokrates dienen de liefde om er zich van te bedienen (SVIIIb: 17-18).

Sokrates’ *atopia*

Het Griekse *ἀτοπία*, *atopia* betekent ‘het ongewone, zonderlinge wonderlijke, bijzondere aard’. Met deze term duidt Plato aan dat Sokrates niet in de sociale orde van de staat valt te situeren. Hij valt buiten deze sociale orde wat uiteindelijk resulteert in zijn doodstraf. Dit niet-situeerbare karakter van Sokrates vormt voor Lacan een uiterst belangrijke topologische referentie waarop hij herhaaldelijk terugkomt (SVIIIb: 19). De *Apologie*, die een weergave is van de verdedigingsrede van Sokrates voor zijn rechters, bevat de aanklachten tegen Sokrates. De aanklagers waren Anytos, een democratisch politicus, Meletos een tragediedichter en Lykos, een redenaar over wie verder niets bekend is (Russell, 2006 [1946, 1961]: 113)⁵⁰. De aanklacht

⁵⁰ Onderhand is in wetenschappelijke filosofische middens geweten dat Russell het met zijn historische bronnen niet altijd al te nauw neemt. We gebruiken Russell (2006 [1946, 1961]) als referentie omdat Lacan de lectuur van zijn *Wisdom of the West* sterk aanbeveelt en er op verschillende plaatsen naar verwijst (SVIIIb: 90). Anders geformuleerd, de lectuur van Russell is in Lacans discours duidelijk aanwezig.

van de vroegste aanklagers luidt: “Sokrates handelt onrechtmatig en ontoelaatbaar door zijn onderzoek naar wat onder de aarde en in de hemel is, hij praat recht wat krom is en brengt anderen diezelfde dingen bij” (P3b: 35; 19B). Van de jongste aanklagers krijgen we een tweede golf klachten: “Sokrates zou onrechtmatig handelen doordat hij de jeugd bederft en niet gelooft in goden waarin de stad gelooft maar in plaats daarvan in nieuwe hogere machten” (P3b: 41-42; 24B). De kern van Sokrates’ betoog waarmee hij zich heel wat vijandigheid op de hals haalt, is de volgende. Hij ondervraagt onophoudelijk zijn medeburgers en toont aan dat ze pretenderen iets te weten maar in feite niets weten. Sokrates stelt dat hij iets – niet veel – meer weet dan hen, daar hij ‘weet’ dat hij ‘niets weet’. Het is duidelijk dat hij met een dergelijke bewering op weinig sympathie van zijn medeburgers kan rekenen. Sokrates laat dan ook geen twijfel bestaan over de afloop van zijn proces: “Gesteld dat ik het proces verlies, dan zal ik het hierdoor verliezen – niet door Meletos of door Anytos, maar door mijn slechte naam en de afgunst van de massa” (P3b: 47; 28A). Russell (2006 [1946, 1961]: 113) stelt dat de werkelijke reden voor de vijandige houding jegens Sokrates vrijwel zeker was dat men dacht dat hij banden had met de aristocraten, waartoe de meesten van zijn leerlingen behoorden en waarvan het optreden van enkelen van hen, toen ze eenmaal een machtspositie bekleedden, ronduit rampzalig was. Volgens de Win (1980: XV) liep Sokrates nooit hoog op met het democratische regime van Athene en stak hij zijn sympathie voor bepaalde aspecten van het Spartaanse regime niet onder stoelen of banken. Dit was uiteraard velen niet naar de zin.

We zien duidelijk een politieke motivatie voor Sokrates’ veroordeling daar hij door zijn volhardende filosofische houding – zijn onstuitbare zoektocht naar de waarheid via de betekenaar – sociaal-politiek niet in de pas liep van de gevestigde orde. Volgens Droit (2008 [1998, 2008]: 56) is Sokrates dan ook ‘vóór alles een dissident’. Gezien Sokrates’ niet te classificeren actie⁵¹ met haar inherente bedreiging van het evenwicht van de stadsstaat hoeft het niet te verbazen dat Sokrates’ *atopia* naar de doodstraf leidt. Vanuit dit punt vertrekt Sokrates’ lotsbestemming. Freud van zijn kant ontdekte, door zijn zoektocht onverbiddelijk verder te zetten, de doodsdrijf. Volgens Lacan is dit iets schandalig, zij het dat Freud minder dan Sokrates met zijn persoon betaalde (SVIIIb: 19).

Kritiek op de intersubjectiviteit

Lacan ontwikkelt zijn kritiek op het begrip ‘intersubjectiviteit’⁵² verder. Hij stelt dat de term ‘intersubjectiviteit’ vreemd is aan de psychoanalytische ontmoeting. Is het de bedoeling dat de

⁵¹ Lacan vraagt zich af of we Sokrates geen onrecht aandoen door te geloven dat hij niet wist dat zijn dagelijkse praktijk regelrecht tegen de sociale orde inging. Is Sokrates’ gedrag niet ronduit onzinnig en schandalig vraagt hij zich af (SVIIIb: 18-19)?

⁵² Volgens *Seuil* vertrekt hij hiervoor vanuit de Ander, A (SVIIIb: 20), volgens *Stécriture* vertrekt hij vanuit de ander, a (St: 6; Elp: 20). Gezien het imaginaire statuut van de term ‘intersubjectiviteit’ lijkt het logisch om te opteren voor de imaginaire kleine a. We vinden hiervoor steun in *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* waar Lacan zich duidelijk distantieert van Lagaches imaginaire conceptie van ‘intersubjectiviteit’. Lagache definieert de intersubjectiviteit in een relatie tot de ander van de gelijke, i.e. een symmetrische relatie, wat blijkt uit zijn formulering dat het subject zich door de ander als een object leert bejegenen. Lacan stelt hier een radicaal andere – lees: symbolische – conceptie tegenover. Hij poneert dat het subject ontstaat uit de gegeven betekenaars die het in een Ander bedekken. Hierdoor constitueert het subject zich als een existentie met de constituerende vector van het freudiaanse ervaringsveld, i.e. het verlangen. Dit subject van het verlangen is, zowel in de opheldering van het fantasma als in zijn onbewuste onderkomen, het ‘Ding’ (*la Chose*), dat het dichtst bij het subject staat maar het tegelijkertijd het meest ontlucht. Dit verdwijnen of fading van het subject doet zich voor enerzijds in de opschorting van het verlangen, doordat het subject eclipsert in de betekenaar van de vraag – en anderzijds in de fixatie van het fantasma, doordat het subject zelf de coupure wordt die het partieel object in zijn onzegbare wankeling laat schitteren (E: 655-656).

analyticus en de analysant zich zo goed mogelijk ‘intersubjectiveren’⁵³? Misschien wel, zegt Lacan, maar ver zal het hen niet brengen. De een denkt: “hij zegt me dit als steun of om me te plezieren”. De ander denkt: “wil hij me belazeren?”. Een dergelijke relatie leidt nergens toe. De relatie analyticus-analysant moet zich zo veel mogelijk distantiëren van diplomatieke onderhandelingen of hinderlagen. Vertrekkend vanuit het idee van een intersubjectief koppel, bestaat de eerste bezorgdheid van de analyticus erin zich niet in een positie te werken die toelaat dat de analysant zich dergelijke reflecties kan maken. Dit valt het eenvoudigst te bereiken door elke mogelijke attitude te vermijden die kan leiden tot de aantijging van steun, a fortiori van verleiding (SVIIIb: 21). Op dit punt verwijst Lacan naar het begrip intersubjectiviteit. In *Seminarie I* constateert Lacan dat er in 1954 de grootste verwarring heerst rond de psychoanalytische techniek. Hij stelt dat Balint een van de meest vruchtbare denkpijpen ontwikkelde door de psychoanalyse als een intermenselijke relatie te definiëren. Balint hanteert hiervoor de term *two-bodies’ psychology*. Lacan vindt de stelling dat het een relatie tussen twee individuen betreft ontoreikend⁵⁴. De *two-bodies’ psychology* kan enkel bestaan mits de tussenkomst van een derde element: het woord. Met het woord als centraal perspectief definieert Lacan de analytische ervaring niet als een duale imaginaire maar als een triangulaire symbolische relatie (SI: 17-18). In *Seminarie VIII* voert Lacan de term *two-bodies’ psychology* definitief af. Hij beweert dat hij nog enige verdienste had kunnen hebben indien die doelde op de lichamelijke aantrekkelijkheid die in de zogenaamde analytische situatie een rol kan spelen⁵⁵. Maar net dit aspect wordt in deze theorie niet in rekening gebracht. Hiervoor moeten we ons tot Sokrates wenden. Wanneer Sokrates spreekt, refereert hij permanent aan de lichamelijke schoonheid. Lacan maakt twee opmerkingen. Vooreerst merkt hij op dat Sokrates’ legendarische lelijkheid geen obstakel vormt voor de liefde. Vervolgens stelt hij dat de analyse de enige praxis is waar aantrekkelijkheid een nadeel is daar de psychoanalyse deze aantrekkelijkheid onvermijdelijk doorprikt (SVIIIb: 22-23).

Het analytische kamertje als liefdesnest

“La cellule analytique, même douillette, n’est rien de moins qu’un lit d’amour”. Met dit dictum onderstreept Lacan het centrale belang van het concept van de liefde in de overdracht als kern van de analytische relatie. Deze kern bestaat erin dat de analyticus zich met zijn analysant afzonderd om hem te leren wat hem ontbreekt. Door de natuur van de overdracht zal hij wat hem ontbreekt door te beminnen leren kennen. De analyticus is er met andere woorden niet voor het goede van de patiënt, in de betekenis van *amare est velle bonum alicui*, ‘beminnen is het goede willen voor iemand’, maar wel opdat hij zou beminnen (SVIIIb: 24-25). Volgens Lacan wordt er in de analytische literatuur weinig over de liefde gezegd. Het ambivalente koppel ‘liefde-haat’ wordt als een vanzelfsprekendheid gezien en daar houdt het ongeveer op. Nochtans bestaat er een eeuwenlange debattraditie over de liefde⁵⁶. Het is dan ook uiterst

⁵³ Lacan ironiseert: “Ik ‘intersubjectieveer’ jou, jij ‘intersubjectieveert’ mij, we houden elkaar in een houdgreep en de eerste die lacht, ontvangt een welverdiende oorveeg” (SVIIIb: 20).

⁵⁴ Balints *two-bodies’ psychology* is een ‘duale’, i.e. imaginaire, relatie van object tot object waartoe de psychoanalytische therapie zich geenszins kan beperken (SI: 229-230).

⁵⁵ Lacan refereert aan de publieke beeldvorming van de therapeut als ongenaakbare of schone jongen en verwijst naar twee films waarin een therapeut opdraaft: de psychiater in *Psycho* (1960) van A. Hitchcock en de neurochirurg in *Suddenly, Last Summer* (1959) van J. L. Mankiewicz (SVIIIb: 23).

⁵⁶ Lacan verwijst in deze context naar Nygrens (1952a, b, c) uitgebreide studie *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l’amour et ses transformations* waarin hij Eros en Agapè tegenover elkaar stelt: “On peut opposer l’*éros* et l’*agapè* en se plaçant à trois points de vue différents. On peut envisager leurs rapports sous l’aspect *linguistique*. On peut également voir en elles *deux idées qui se sont formées dans l’histoire* et qu’il s’agit de se comparer. On peut, enfin, les comprendre comme des positions spirituelles différents, *deux mobiles moraux et religieux différents*” (Nygren, 1952a: 22).

verwonderlijk dat de psychoanalyse, die zich van de liefde bedient, geen waardevolle bijdrage aan dit debat leverde. Daarom bestudeert Lacan het *Banket* van Plato dat in deze traditie van monumentaal belang is en over de structuur van de liefde handelt. In Plato's tekst vinden we de allereerste analytische overdracht in de geschiedenis (SVIIIb: 25-26).

Lacans tekstcommentaar

Lacan maakt drie preliminaire opmerkingen over zijn tekstcommentaar. Vooreerst levert hij geen systematische chronologische – lees: universitaire – commentaar op het *Banket* (SVIIIb: 29-30), maar zal hij het *Banket* als een bespreking van een reeks psychoanalytische sessies behandelen (SVIIIb: 38) volgens het lacaniaanse dictum “Commenter un texte, c’est comme faire une analyse” (SI: 87). Ook werpt Lacan zich niet als specialist van het platonische denken op. Ten slotte voert hij in zijn benadering van de platonische tekst innovaties⁵⁷ door (SVIIIb: 30). Het is niet verwonderlijk dat Lacans tekstcommentaren van de ‘klassieke’ benaderingen afwijken daar hij de klassieke tekst volledig ten dienste stelt van de psychoanalytische ervaring. Hij becommentarieert Plato's *Banket* met als doel oriëntatiepunten van de overdracht in kaart te brengen: “Pour Lacan il ne s’agit donc pas de se livrer à l’étude érudite d’une œuvre classique, mais de mettre en scène le transfert, dans son rapport avec l’amour et le savoir” (Lucchelli, 2012: 14).

⁵⁷ Leggen we bijvoorbeeld Lacans lezing van het *Banket* naast de klassieke lezing van de Leidse classici de Jonge en Van Raalte (2017: 43-66) dan springt het alternatieve en het innovatieve van Lacans lezing onmiddellijk in het oog.

2. Situering van Plato's discours en van het Banket

Het vertoog schrijft geschiedenis

Lacan omschrijft Plato's discours in het *Banket* als een muziekdoos geladen met alle betekenissen die ze doorheen de eeuwen liet weerklinken. Lacan wil haar betekenis zo dicht mogelijk benaderen. Om dit ten volle te vatten, kan hij naar eigen zeggen niet omheen de context van het vertoog, te begrijpen als het concrete universele discours waarin Plato's vertoog ligt ingebed. Lacan heeft geen historische situering voor ogen daar dit niet strookt met zijn manier van becommentariëren. Hij ondervraagt een discours voor wat het laat horen, zelfs wanneer dit vertoog in een ver vervlogen tijd wordt uitgesproken waarin wat we verondersteld worden te horen toen nog lang niet in zicht was. Aangaande het *Banket* zien we ons verplicht aan de relatie tussen discours en geschiedenis te refereren. Niet om na te gaan hoe het betoog zich in de geschiedenis situeert maar om te zien hoe de geschiedenis door een bepaalde manier van intrede van het discours in het reële ontstaat⁵⁸ (SVIIIb: 99-100).

Het *Banket* situeert zich in de 'tweede' eeuw van de ontstaansgeschiedenis van een concreet discours over het universum⁵⁹. Dit is de 'vijfde' eeuw voor Christus waarin de Griekse filosofie haar hoogbloei kent, de gouden eeuw van Perikles⁶⁰. In de zesde eeuw voor Christus ontstaat voor het eerst in de Westerse geschiedenis een discursief discours over het universum. Bij deze eerste stap van de wetenschap als wijsheid, verschijnt het universum als een universum van het vertoog. Er is enkel een universum middels een discours. Alles wat er in die tijd over het universum wordt gezegd, draagt het stempel van het postulaat dat het universum aan de orde van de betekenaar is overgeleverd. Op de achtergrond van het *Banket* en in gans Plato's oeuvre, treffen we deze grandioze poging van de eerste natuurfilosofen om via de garantie van een discours – hun enige ervaringsinstrument – de ultieme greep op het reële te krijgen. Lacan focust niet op een betoog over de Griekse filosofie maar stelt dat deze thematiek noodzakelijk is om de tekst van het *Banket* correct in te schatten (SVIIIb: 100-101).

Lacan bemerkt dat ten tijde van Plato het 'reële' of de 'greep op het reële' niet als een correlatief van een subject mag worden geconcipeerd maar wel als een correlatief van de term *τὸ πρᾶγμα*, *to pragma*⁶¹. Hij haalt deze term uit Plato's *Brief VII* (P16b) waar hij stelt dat de dialectische operatie *to pragma*, het 'ding' viseert⁶². Lacan brengt deze term in verband met *la Chose* of het 'Ding' dat hij in zijn seminarie over de ethiek uitvoerig bespreekt. Het betreft niet zomaar een

⁵⁸ Pfeijffer (2016: 324) verwoordt dit met betrekking tot het schrijverschap als volgt: "(...) de ware tragiek is dat de schrijver zijn werk niet modelleert naar het leven, maar dat het omgekeerde het geval is".

⁵⁹ Volgens Russell (2006 [1946, 1961]: 31-108) begint de filosofie met Thales aan het begin van de zesde eeuw v.C., de zogenaamde presocratische periode.

⁶⁰ De vijfde eeuw v.C. wordt de gouden eeuw van Perikles genoemd. Onder andere Euripides, Aischylos, Sofokles, Aristofanes en Hippokrates leefde in de gouden eeuw. Dit is een periode van grote intellectuele beroering in Griekenland, een ware hoogdag van de geest, een tijd waarin Hippokrates, Herodotos en Aristoteles de fundamenteën legden van respectievelijk de geneeskunde, de geschiedschrijving en de literaire kritiek. Het was het soort uitbarsting van mentale energie die zich van tijd tot tijd in de westerse beschaving heeft voorgedaan en deze opstuwde tot nieuwe denk- en handelingspatronen en nieuwe manieren van uitdrukken (Nuland, 1997 [1988]: 26).

⁶¹ *Τὸ πρᾶγμα*, *to pragma*, 'daad, (het) handelen, doen; bezigheid; zaak, ding; onderneming, uitvoering, handeling; aangelegenheid, kwestie; vermogen; strijdmacht; intrige; proces, rechtszaak; gebeurtenis, feit van (weinig) belang; omstandigheid; (nood)lot; succes'.

⁶² In *Brief VII* verschijnt het woord *πραγμάτων*, *pragmaton* tien keer (Platon, 1840: 74-109).

ding⁶³ maar het Ding met hoofdletter, de ultieme realiteit waarvan het denken zelf afhangt⁶⁴. In dezelfde periode ziet ook de term *θεωρία*, *teoria*⁶⁵ in het kader van de orfische mysteriën het daglicht. De term verwijst niet alleen naar het contemplatieve maar ook naar het praktiserende karakter van de orfische leer⁶⁶. In die tijd betekende ‘theorie’ niet, zoals nu, de abstractie van de praxis of het toepassingsmodel voor de praxis. Wanneer de term *teoria* historisch ontstaat, valt die met de praxis samen⁶⁷. De *teoria* is de uitoefening van de macht, *to pragma*, het Ding (SVIIIb: 101): *τὸ πρᾶγμα, to pragma = θεωρία, teoria*.

Sokrates’ epistèmè. Discours en waarheid

Lacan refereert aan één van de meesters van de presocratische periode, Empedokles, omdat hij dankzij Freud één van de modellen van de psychoanalytische theoretische beschouwingen levert (SVIIIb: 101). Freud refereert in *De eindige en oneindige analyse* in het kader van het dualisme ‘doodsdrift – libido’ aan Empedokles⁶⁸. Russell (2006 [1946, 1961]: 81) omschrijft Empedokles als een combinatie van filosoof, profeet, natuurkundige en kwakzalver. De oorspronkelijkheid van Empedokles’ denken ligt in zijn kosmologie. Hij introduceerde de

⁶³ Lacan verwijst naar *die Sache*, ‘zaak, ding, rechtszaak, proces, geval, aangelegenheid’ die hij vertaalt met *affaire*, ‘zaak, aangelegenheid, kwestie, bezigheid, probleem’ (SVIIIb: 101). Hij maakt een duidelijk onderscheid tussen *die Sache* en *das Ding*. *Sache* is een product van de industrie of de menselijke actie gestuurd door de taal. *Sache* en *Wort* zijn rechtstreeks verbonden en vormen een koppel. *Das Ding* situeert zich elders. *Das Ding* staat niet in een gedachte, geëxpliciteerde relatie die de mens zijn woorden in vraag doet stellen. Er is iets anders in *das Ding*: het echte geheim. (SVII: 58). *Das Ding* is niet te kennen, het valt door het subject niet te assimileren. Het is dat deel van de realiteit dat zich onttrekt aan elke beoordeling (Knockaert, 2004: 309). In Claudels *Coûfontaine-trilogie* incarneert Pensée het sublieme object, als substituut van het ‘Ding’ (SVIIIb: 366).

⁶⁴ Als oorsprong vormt *das Ding* het effect van de introductie van het symbolische, van de betekenaars waarmee het mensenkind als organisme wordt beschreven door de Ander. Dit weerklinkt in Lacans omschrijving van *das Ding* (Knockaert, 2004: 311): “(…), la Chose est ce qui du réel pâtit de ce rapport fondamental, initial, qui engage l’homme dans les voies du signifiant, du fait même qu’il est soumis à ce que Freud appelle le principe du plaisir, et dont il est clair, je l’espère, dans votre esprit, que ce n’est pas autre chose que la dominance du signifiant – je dis, le véritable principe du plaisir tel qu’il joue dans Freud. En somme, c’est l’effet de l’incidence du signifiant sur le réel psychique qui est en cause, (...)” (SVII: 161). Knockaert (2004: 311) schrijft: “Het moment waarop een organisme in de taal getrokken wordt, of nog, het moment waarop het verhaal dat er reeds was voor het geboren werd op zijn rug gegriffeld wordt en dit nog lang voordat hij de betekenis ervan kan ontcijferen is dus ook het moment waarop een veld uit de realiteit gesneden wordt als onkenbaar en onbereikbaar om vervolgens als verlies, als afwezigheid de plaats te krijgen van oorzaak en *a priori* voorwaarde van het verlangen.” In *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* schrijft Lacan: “(…), le sujet du désir, (...), n’est autre que la Chose, qui de lui-même est le plus proche tout en lui échappant le plus” (E: 656).

⁶⁵ *θεωρία, teoria*, ‘(het) bijwonen, toezien, bekijken, bestuderen; (het) bijwonen van religieuze feesten; (het) zenden van gezanten naar feesten, orakels; (feest)gezantschap; onderzoek, theorie’.

⁶⁶ Koestler (1960: 31) citeert een definitie van de *teoria*: “toestand van een innige religieuze contemplatie waarbij de toeschouwer zich met de lijdende god identificeert, zijn dood sterft en uit de dood verrijst” (St: 57).

⁶⁷ Russel (2006 [1946, 1961]: 95): “Er bestond in de oudheid geen scherp onderscheid tussen empirische waarneming en logische redenering.”

⁶⁸ “Welnu de filosoof [Empedokles] leert dat twee principes het wereldse en het psychische leven beheersen en eeuwig strijd met elkaar voeren. Hij noemt ze *φιλία* [filia] – *liefde* en *νεῖχος* [neichos] – *strijd*. (...) De twee basisprincipes van Empedokles – *φιλία* en *νεῖχος* – zijn in naam en functie dezelfde als onze twee oerdriften *Eros* en *destructie*: de ene tracht het bestaande te bundelen in steeds grotere eenheden, de ander wil deze combinaties ontbinden en de hierdoor ontstane bouwsels vernietigen” (F10: 298). Freuds theorie wijkt van deze van Empedokles op een aantal punten af: “Afgezien van de ons opgelegde beperking tot het biopsychische, zijn onze grondstoffen niet meer de vier elementen van Empedokles, is het leven voor ons scherp gescheiden van het onbezielde en denken wij niet meer aan vermenging en scheiding van stofdeeltjes, maar aan legering en ontmenging van driftcomponenten. Ook hebben wij het principe van ‘strijd’ in zekere zin biologisch gefundeerd door onze destructiedrift te herleiden tot de doodsdrijf, tot de drang van al wat leeft om naar de levenloze staat terug te keren” (*Ibid.*).

theorie van de vier elementen: aarde, water, vuur en lucht⁶⁹. Lacan accentueert niet Empedokles' kosmologie maar wel het almachtige karakter van de legendarische figuur Empedokles. Hij refereert quasi texto aan Russell (SVIIIb: 101):

Er zijn heel wat legenden over Empedokles in omloop. Men nam aan dat hij wonderen had verricht, of wat daarvoor doorging, soms door middel van magie, soms ook met behulp van zijn wetenschappelijke kennis. Men vertelt dat hij winden kon beheersen; hij bracht een vrouw weer tot leven die dertig dagen dood had geschenen; tenslotte kwam hij, zo wordt verteld, aan zijn einde door in de krater van de Etna te springen om te bewijzen dat hij een god was (Russell, 2006 [1946, 1961]: 81; SVIIIb: 101-102).

Volgens Lacan is het geen toeval dat we in de toegenomen rationalistische wereld van de vijfde eeuw de referentie van *to pragma* juist bij Plato terugvinden. Sokrates toont een zekere afkeer voor de contradicties die de eerste pogingen van het filosofische denken voortbrachten. Zich afzettend tegen dit presocratische denken, installeert hij een breuk. Hij gaat van een nieuw essentieel idee uit namelijk dat het weten eerst en vooral moet worden gegarandeerd. Wat Sokrates *ἐπιστήμη*⁷⁰, *epistèmè*, het 'weten' noemt, betekent dat het vertoog de dimensie van de waarheid genereert. Het discours garandeert de waarheid (SVIIIb: 102). In *Faidon* zegt Sokrates over de waarheid: "En als ik jullie een raad mag geven: bekommer je niet te veel om Sokrates, maar des te meer om de waarheid" (P4: 56; 91A). In *Symposion* zegt Sokrates tegen Agathon: "(...), je kunt niets tegen de waarheid inbrengen, tegen Sokrates kun je gemakkelijk op (...)." (P6b: 105; 201CD). Wanneer Sokrates stelt dat niet hij, maar de waarheid de argumenten van zijn gesprekspartner weerlegt dan verwijst hij volgens Lacan naar een primitieve combinatie⁷¹ die aan de basis van het discours altijd dezelfde blijft. Hieruit vloeit voort dat de moeder niet de vader kan zijn en dat de onsterfelijke van de sterfelijke moet worden onderscheiden. Sokrates voert elk streven van een vertoog terug naar het veld van het zuivere discours. Hij herleidt niet alles tot de mens zoals Protagoras die stelt dat de mens de maat is van alle dingen⁷². Sokrates herleidt de waarheid tot het vertoog (SVIIIb: 102).

Sokrates' incompetentie tot tragiek

Lacan beschouwt Sokrates als een 'supersofist'. Daarin schuilt zijn mysterie. Was hij geen supersofist, dan zou van hem niets anders dan een dubieuze reputatie resten wat klaarblijkelijk niet het geval is. We stuiten hier op Sokrates' *ἀτοπία*, *atopia*, zijn 'niet situeerbare' kant. Lacan stelt dat dit hem bijzonder interesseert daar het iets laat voorvoelen dat een licht kan werpen op de *atopia* die van analytici wordt geëist⁷³. Vanuit deze *atopia*, dit 'nergens' van zijn wezen gaf Sokrates ongetwijfeld de aanzet tot uiteenlopende onderzoekslijnen die we in de geschiedenis van het bewustzijn, de religie, moraal, politiek en kunst terugvinden. Het betreft vooral de transmissie van een 'vuur' – lees: verlangen – dat vreemd is aan de verklaringspogingen van

⁶⁹ In Plato's *Timaios* is de kosmos eveneens samengesteld uit deze vier elementen, zij het in een 'harmonische' verhouding (P10a: 26; 32BC).

⁷⁰ *Ἐπιστήμη*, *epistèmè*, '(het) weten, kennis, inzicht; kunst(vaardigheid); wetenschap'.

⁷¹ Deze primitieve combinatie verwijst naar het gegeven dat de betekenaar stoelt op een structuur van dichotomische tegenstellingen. Cf. de pot die rond de leegte wordt gecreëerd en zo het betekenaarskoppel 'leegheid en volheid' de symbolische wereld binnenloodt.

⁷² Protagoras (ca. 485-ca. 415) was een rondtrekkende leraar uit Abdera in Thrakië (P11: 131). Hij bezocht Athene twee maal. Zijn tweede bezoek aan Athene wordt tamelijk satirisch beschreven in Plato's *Protagoras* (P11a), en zijn theorieën worden op een serieuze manier besproken in *Theaitetos* (P2). Hij is vooral gekend om zijn bewering dat de mens "de maat is van alle dingen, van de dingen die zijn wat ze zijn, en van de dingen die niet zijn wat ze niet zijn" (P2: 22; 152A).

⁷³ Moyaert (2007: 314): "De kennis van het onbewuste moet voor de analyticus de onherbergzame en wat *wereldvreemde* plek zijn die hij bewoont en die hem de eisen van de liefde en zijn verlangen naar liefde doet transcenderen."

het goede, het schone of het ware (SVIIIb: 102-103). Lacan stelt dat het bijzonder lastig is om op het personage Sokrates greep te krijgen. Hij verwijst naar Sokrates' uitspraak in *Apologia* (P3b: 48-49; 29AB) dat we geen dood moeten vrezen waarvan we niets weten en bovendien niet weten of het zelfs geen goede zaak is (SVIIIb: 103). In *Faidon* lezen we dat 'echte' filosofen zich, volgens Sokrates, angstvrij op de dood toeleggen om in de Hades tot het zuivere inzicht te komen (F4: 22-23; 67D-68B). Deze uitspraak klinkt opmerkelijk in de context van zijn laatste levensuren omringd door zijn getrouwen zoals in *Faidon* beschreven. Nemen we hierbij de attitude die Sokrates tijdens zijn verdediging voor zijn rechters in *Apologia* aanneemt, dan kunnen we enkel besluiten dat Sokrates verlangt te sterven. In ieder geval verwerpt hij alle pathetiek van zijn penibele situatie waardoor hij de dienstdoende rechters provoceert die aan de rituele smeebeden van de beschuldigten gewoon zijn. Lacan ziet hierin de enigmatische natuur van het verlangen naar de dood. Dit kunnen we geenszins als een neiging tot suïcide of masochisme beschouwen. Sokrates' situering in een zone van *entre-deux-morts*⁷⁴ reveleert slechts een minimum aan tragiek. Lacan stelt dat het volstaat om eender welke dialoog van Plato ter hand te nemen om Sokrates' complete incompetentie aangaande de tragedie vast te stellen (SVIIIb: 103-104). Hij verwijst naar *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme* van Nietzsche (2000 [1886]), die stelt dat Sokrates' denken de doodsteek voor de antieke tragedie betekende:

Wat betekent juist bij Grieken van de beste, sterkste, dapperste tijd, de *tragische* mythe? En wat betekent het ontzagwekkende fenomeen van het Dionysische⁷⁵? Wat betekent de tragedie die uit dit Dionysische geboren is? – En anderzijds: datgene waaraan de tragedie gestorven is, het Sokratisme van de moraal, de dialectiek, de bescheidenheid en blijmoedigheid van de theoretische mens – zou niet juist dit Sokratisme een teken kunnen zijn van de neergang, de vermoeidheid, het ziek-worden van de losgeslagen instincten (Nietzsche, 2000 [1886]: 8)?

In Plato's *Gorgias* wordt de tragedie, naast retorica, koken, opsmuk, sofistiek en poëzie, met de kunsten van de vleierij gelijkgesteld (P12: 31; 463B, 90; 502CD). Tragedie is retorische vleierij zonder meer (P12: 89; 502BC, SVIIIb: 104). Geen tragedie noch tragisch gevoel ondersteunt Sokrates' *ἀτοπία*, *atopia* maar enkel zijn *δαίμων*, *daimon*, 'demon'. Deze demon speelt een centrale rol in Sokrates' 'goddelijke' roeping (SVIIIb: 104). Sokrates verhaalt hierover in *Apologia*. Op een dag gaat Chaïrefon naar Delfi om het orakel te raadplegen met de vraag of er iemand bestond die wijzer dan Sokrates was. De Pythia antwoordde dat niemand wijzer was dan Sokrates (P3b: 37-38; 21A). Enigszins ironiserend vervolgt Lacan dat Sokrates vanaf dat moment dacht dat hij deze orakelspreuk moest realiseren. Sokrates wist niet dat hij

⁷⁴ De term werd door de toehoorders van zijn seminarie over ethiek aangereikt (SVIIIb: 327) en slaat op de tragische ruimte die wordt afgebakend door de eerste natuurlijke dood en door de tweede dood die het subject vereeuwigt. De Schoonheid grenst deze tragische ruimte af. Lacan bespreekt dit concept aan de hand van Alkestis, Orfeus en Achilles. Hij herneemt dit thema bij zijn bespreking van Racines *Iphigénie* en komt in zijn bespreking van de *Coûfontaine-trilogie* op deze term terug wanneer hij het noodlot van Antigone met dat van Sygne de Coûfontaine vergelijkt.

⁷⁵ Nietzsche (2000 [1886]: 21) stelt dat de ontwikkeling van de kunst nauw verbonden is met de "tweeledigheid van het Apollinische en het Dionysische: net zoals de voortplanting afhangt van de dualiteit van de geslachten waarbij hun eeuwigdurende strijd slechts af en toe onderbroken wordt door een kortstondige verzoening. Deze benamingen Apollinisch en Dionysisch – ontleen we aan de Grieken, (...). Het feit dat ze twee artistieke goden kennen, Apollo en Dionysos, brengt ons tot de overtuiging dat er in de Griekse wereld een enorme tegenstelling bestaat, zowel naar oorsprong als naar doelstellingen, tussen de beeldende kunst, de Apollinische, en de niet-beeldende kunst van de muziek, die van Dionysos; beide zo verschillende aandriften volgen elk hun weg, meestal in openlijke tweespalt met elkaar en elkaar wederzijds prikkelend tot steeds nieuwe, levenskrachtiger geboorten, om daarin de strijd als gevolg van deze tegenstelling te laten voortbestaan, een tegenstelling die slechts in schijn door het woord 'kunst' overbrugd wordt; totdat ze ten slotte, door een wonderbaarlijke metafysische krachtinspanning van de Helleense 'wil', de handen in elkaar slaan en aldus het even Dionysische als Apollinische kunstwerk van de Attische tragedie tot stand brengen."

de wijste was, maar omdat de god het zegt, zal hij het dan wel moeten zijn (SVIIIb: 104). Sokrates gaat op zoek naar ‘wijzen’ die de uitspraak zouden kunnen weerleggen door wijzer te zijn dan hem. Hij gaat te rade bij politici, tragedieschrijvers, handwerklieden (P3b: 38-40; 21B-23C). Uiteindelijk kon Sokrates niemand vinden die wijzer was dan hem en stelt hij vast “dat in werkelijkheid de god een wijze is en dat hij met zijn orakelspreuk heeft willen zeggen dat de wijsheid van de mens weinig tot niets waard is. De wijste onder jullie, mensen, is diegene die net als Sokrates begrepen heeft dat zijn wijsheid eigenlijk niets voorstelt” (P3b: 40; 23AB). Sokrates richtte zijn hele leven naar deze orakelspreuk in: “Daarom ben ik nog altijd op zoek naar stadsgenoten of vreemdelingen over wie ik vermoed dat ze wijs zijn, om hen te meten met de maatstaf van de god. Lijken ze me niet wijs, dan toon ik dat om de god te helpen aan” (P3b: 40; 23BC). Dit laatste verklaart waarom Sokrates zich op de publieke scène begeeft. Lacan omschrijft hem als een gek, die denkt ten dienste te staan van een god; een heilsprofeet in een maatschappij van klets-kousen. Het woord van de Andere heeft geen andere garant dan het woord zelf en er is geen andere tragische bron dan deze lotsbestemming zelf, die zich in de orde van het niets situeert. Sokrates schrijft de herovering van het reële – i.e. de filosofische of wetenschappelijk verovering – aan de goden toe. Volgens Lacan behoren de goden tot het reële. Voor Sokrates zijn de goden klaarblijkelijk enkel reëel. Deze toekenning aan het reële, strookt niet met Sokrates’ houding die enkel de door het vertoog gegenereerde waarheid viseert. Hij is klaar met de goden bij gelegenheid te gehoorzamen. Bij Sokrates valt niets te bespeuren dat de suprematie en de interne noodzakelijkheid voor de ontplooiing van de waarheid, i.e. de wetenschap, niet erkent (SVIIIb: 104-105).

Plato’s getuigenis van Sokrates’ vertoog

De verleiding die van een dergelijk gestreng discours in de platonische dialogen uitgaat, verbaast. Onafhankelijk van wie het uitsprekt, oefent Sokrates’ discours een verbijsterende charme uit. Van het ‘Aldus sprak Sokrates’⁷⁶ gaat volgens de platonische teksten een kracht uit die degenen, die het benaderen, optilt. In feite heeft hij geen leerlingen maar huisvrienden, nieuwsgierigen, eenvoudigen van geest⁷⁷ zoals de santons uit de Provençaalse kerststal en dweppers⁷⁸. Ook leerlingen van andere meesters kloppen aan zijn deur. Plato hoort niet in dit rijtje thuis. Hij komt later en was te jong om het einde van het fenomeen mee te maken. Hij maakte geen deel uit van de intimi die Sokrates tijdens zijn laatste uren omringden⁷⁹. Dit is nu juist de reden van Plato’s karakteristieke getuigenis wanneer hij over zijn vreemde held spreekt. Iemand heeft het gehoord van iemand anders die aanwezig was, naar aanleiding van een bepaald bezoek waar men een bepaald debat voerde. Plato is een zeer bijzondere getuige. Lacan stelt dat hij liegt en maar tijdens het liegen waarheidlievend is⁸⁰. Want door Sokrates te ondervragen, baant Plato’s eigen vraag zich een weg (SVIIIb: 105-106).

We stuiten hier op de eeuwig terugkerende vraag of de ‘historische’ dan wel de ‘literaire’ Sokrates in Plato’s dialogen aan het woord is. Een sluitend antwoord is er niet wat verplicht tot de hantering van een hypothese. Robins⁸¹ veronderstelling is glashelder. Hij gaat er vanuit dat

⁷⁶ Lacan parafraseert de titel van Nietzsches *Aldus sprak Zarathoestra* (Nietzsche, 1996 [1892]).

⁷⁷ ‘ravi’ verwijst naar ‘eenvoudige van geest’ in de specifieke betekenis van een personage uit de Provençaalse kerststal. Deze personages worden ‘santons’ genoemd en zijn gekleurde gipsfiguren voor een kerstkribbe.

⁷⁸ *Illuminés* kunnen we evengoed vertalen met ‘zieners, mystici, fanatici, fantasten, verlichten’.

⁷⁹ In *Faidon* staat dat Plato niet aanwezig was omdat hij te jong was maar omdat hij ‘ziek’ was (F4: 11; 59B).

⁸⁰ In *Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir* (1958) poneert Lacan aangaande de poëtische operatie dat de waarheid een fictionele structuur heeft (E: 742). Pfeijffer (2015: 61):

Ik zit in dit gedicht misschien een heel klein beetje/te mutsentruten met een soort van nostalgie.

Het klopt ook niet precies. Maar dat is poëzie./In die zin dat ik ergens toch de waarheid lieg.

⁸¹ We zien ons verplicht diverse vertalingen van het *Banket* te gebruiken. Eerst en vooral is er de tweetalige Franse vertaling van Robin (Platon, 1962 [1929]) die Lacan tijdens zijn seminarie zelf gebruikt. We doen uitvoerig beroep

we in de platonische dialogen Plato's ideeën lezen (Robin, 1962: XXVIII). Wanneer het in het *Banket* Sokrates' beurt is om de lof te zingen over de liefde, laat hij Diotima aan het woord door haar uitvoerig te citeren (P6b: 105; 201D). Robin (1962: XXVIII) stelt dat we in het *Banket* niet de ideeën over de liefde van Diotima noch van Sokrates, maar van Plato moeten zoeken. Plato verschilt totaal van Sokrates (SVIIIb: 106). Plato behoort tot de hoogste adel van Athene (Robin, 2009 [1935]: 2) en was een welgesteld aristocraat (Russell, 2006 [1946, 1961]:132). Hij zwerft niet blootsvoets rond. Geen enkele god spreekt tot hem of heeft hem geroepen. Het is zelfs hoogst aannemelijk dat hij in het geheel niet hoog opliep met de goden. Lacan stelt dat Plato een echte meester was. Een meester in een tijd dat de staat begint uiteen te vallen meegesleurd door een democratische storm die een voorbode van imperialistische conflicten is (SVIIIb: 106). Plato was nog jong toen Athene definitief werd verslagen. Hij was geneigd deze nederlaag te wijten aan de democratie, die hij op grond van zijn maatschappelijke positie en zijn familierelaties wel haast moest minachten. Hij was een leerling van Sokrates voor wie hij de grootste eerbied en genegenheid koesterde; en Sokrates werd ter dood gebracht door de democratie (Russell, 2006 [1946, 1961]:132). Lacan stelt dat niemand zich de natuur van de toekomstige macht kan inbeelden. Plato van zijn kant zag een revolterende communautaire staat aan de horizon. De stoeterij op orde⁸², belooft hij in een pamflet dat altijd een kwade droom was voor allen die zich, met hun gevoel voor het goede, niet kunnen verzoenen met de steeds groter wordende tweedracht in de orde van de stadsstaat⁸³. Lacan doelt op Plato's *Politeia*⁸⁴. Hij merkt op dat iedereen dit werk ernstig nam en er van uitging dat dit werkelijk was wat Plato wilde⁸⁵ (SVIIIb: 106). Ook Russell wijst Plato met een ernstige vingerwijzing terecht. Omdat

op deze 'Robin'-vertaling daar Lacan er regelmatig naar verwijst en er texto uit citeert. We gebruiken deze vertaling ook voor de Griekse tekst van het *Symposium*. Daarnaast bevat Robins vertaling een uitvoerige *Notice* (Robin, 1962) waarop Lacan veelvuldig beroep doet. Er bestaan verschillende Nederlandstalige vertalingen van het *Banket*. We gebruiken de recentste vertaling *Symposion* (1997) van Warren en Molegraaf (P6b) als basistekst omdat deze uitgave in het Nederlands het vlotste leest. Daarnaast is er de vertaling en herziene vertaling (Plato, 1980; 1999) van de Win die net als Robins vertaling heel dicht bij de oorspronkelijke Griekse tekst blijft wat de leesbaarheid niet bevordert. Enkel en alleen wegens dit archaïsche taalgebruik hebben we geopteerd voor de modernere en leesbaardere versie van Warren en Molegraaf waarmee we uiteraard geen enkele kwalitatieve uitspraak doen over de diverse vertalingen an sich. De lezer zal trouwens merken dat we ons regelmatig verplicht zien ons te verlaten op de Wins vertaling vooral daar waar Lacan in zijn commentaar heel letterlijk en dicht bij de Griekse tekst en Robins vertaling aanleunt. Last but not least vermelden we nog de prachtige poëtische vertaling (Plato, 1985 [1980]) van Koolschijn. Helaas is deze vertaling die naar onze mening het meeste recht doet aan de schitterende tekst van het *Banket*, het minst bruikbaar voor ons wetenschappelijk onderzoek. Op enkele summiere plaatsen in ons werk konden we het niet nalaten om deze wondermooie vertaling terloops te citeren, kwestie van een poëtische toets aan ons intellectueel gewroet toe te voegen. Voor zij die geen Oudgrieks lezen, hebben we alle Griekse woorden fonetisch gespeld en van een Nederlandse vertaling voorzien. Hiervoor deden we een beroep op Bartelinks (2009 [1958]) *Grieks-Nederlands Woordenboek*. Voor de Latijnse vertalingen gebruikten we Mallinckrodt's (1972) *Latijns Nederlands Woordenboek*. Voor alle vertalingen en verklaringen van de moderne talen gebruiken we *Van Dale* onlinewoordenboeken in licentie van de Hogeschool Gent, waar de auteur momenteel als docent en onderzoeker aan de slag is.

⁸² *Seuil* schrijft *le haras pour tous*, 'de stoeterij voor allen' (SVIIIb: 106). *Stécriture* suggereert *le haras en ordre*, 'de stoeterij op orde' (St: 60; Elp: 37).

⁸³ *Seuil* schrijft *société*, 'maatschappij' (SVIIIb: 106) terwijl *Stécriture* *l'ordre de la cité*, 'de orde van de stadstaat' (St: 60; Elp: 37) voorstelt.

⁸⁴ *Het Bestel* of *De Staat* zijn synoniem.

⁸⁵ Molegraaf schijft: "Déze staat is niet bedoeld als utopie. (...). Plato heeft zich naar bepaalde berichten willen, tijdens een verblijf op Sicilië persoonlijk bemoeid met de staatsinrichting. In *Politeia* wijst hij er regelmatig op dat de staat van de wachters geen luchtkasteel hoeft te blijven, maar dat ze haalbaar en nuttig zou kunnen zijn. Zijn bestel is in elk geval – ook wat enkele hedendaagse lezer weinig welgevallige details betreft – geworteld in de Helleense werkelijkheid van zijn dagen. Zijn staat is een Griekse stads-staat, een 'polis'. Voor ik beland waar sinds de negentiende eeuw zo veel commentatoren ingelopen zijn: het staatsbestel uit dit werk wordt ontworpen bij wijze van spel. Het is geen dogma, maar een illustratie. Geen dwingende wet, maar een verhaal. Het gaat in het gesprek eigenlijk om de vraag wat rechtvaardigheid is. Waarom moet je fatsoenlijk leven? In de oudheid werd dat ook zo begrepen. Volgens Alkinoos, auteur van een handboek over het platonisme, was *Politeia* zelfs bij uitstek het werk

Plato de democratie verantwoordelijk achtte voor Sokrates' dood, wendde hij zich tot Sparta om zich een eerste voorstelling van de ideale samenleving te vormen:

Plato bezat de gave zijn weinig liberale denkbeelden zo in te kleden, dat men er in later eeuwen door op een dwaalspoor werd gebracht, toen men *De Staat* bewonderde zonder te beseffen wat van zijn voorstellen de consequenties waren. Men moest Plato prijzen, men hoefde hem niet te begrijpen. Dat is het lot dat alle grote mannen beschoren is. Ik beoog echter het tegenovergestelde. Ik wil hem begrijpen, maar met niet meer eerbied behandelen dan wanneer hij een hedendaags Engels of Amerikaans voorstander van het totalitaire stelsel was geweest (Russell, 2006 [1946, 1961]: 132).

Russell neemt Plato's ideeëngoed uit *Het Bestel* heel ernstig en kan het overduidelijk niet smaken. Lacan spreekt in deze context over misverstanden en mythische hersenspinsels. Hij beweert dat de mythe van Atlantis⁸⁶ echoot met Plato's mislukte politieke dromen en zonder meer aan het avontuur van de Academie is gelinkt. Lacan breekt zijn betoog af en stelt dat Plato bovenal het Ding, *to pragma* voor ogen heeft. Plato loste de magiërs van de vorige eeuw op een literair niveau af. De Academie is een gereserveerde 'stadstaat', een toevluchtsoord voor de besten. Het is in deze context dat Plato tijdens zijn reis naar Sicilië droomde. Het is dezelfde plaats waar Alkibiades een mediterrane imperium met Sicilië als centrum wilde vestigen. Plato's droom is een verhevener vorm van sublimatie, aldus Lacan. Het is een soort utopie waarvan hij dacht de bestuurder te kunnen zijn. Lacan omschrijft het als Plato's 'metafysisch' dandyisme⁸⁷ (SVIIIb: 106-107).

De overdracht rond Sokrates

Lacan stelt voor om Plato's teksten vanuit het perspectief van zijn dandyisme te lezen en ze als geschriften bestemd voor de buitenwereld te beschouwen. Plato schotelt geslaagde of minder geslaagde stukken humor voor die vaak niet zijn te smaken. Feit is dat hij anders werd begrepen. Dat het christelijke verlangen – waarvan de essentie uit de verrijzenis van het lichaam bestaat⁸⁸ – zich in Plato herkend zag – voor wie het lichaam in een buitenaardse schoonheid opgaat en

waarin Plato zijn opvattingen over ethiek besprak. Het thema wordt trouwens in ondubbelzinnige bewoordingen in het *Het Bestel* zelf aangekondigd. En veelzeggend genoeg eindigt het werk niet met een conclusie over het gewenste staatsbestel maar met de mythe van Er, waarin verteld wordt welke verschrikkingen de onrechtvaardige en welke beloningen de rechtvaardige wachten" (P9: 428).

⁸⁶ Plato vermeldt 'Atlantis' voor het eerst in *Timaïos* en *Kritias*. In *Timaïos* verhaalt Kritias "De teksten vermelden namelijk hoe jullie staat [Athene] eens een wereldmacht [Atlantis] een halt toeriep toen die zo overmoedig was om ergens vanaf de Atlantische Oceaan tegen heel Europa en Azië op te trekken. Die oceaan was destijds namelijk bevaarbaar: voor de monding die jullie, in jullie taal, de Zuilen van Herakles [Straat van Gibraltar] noemen, lag een eiland. Vanaf dat eiland, dat groter was dan Libië en Azië bij elkaar, kon de reiziger van toen oversteken naar de andere eilanden. En vanaf die eilanden kon je heel het tegenovergelegen continent bereiken waar die oceaan ophield. (...). Op dat eiland Atlantis hadden koningen een grote en wonderbaarlijke macht gevestigd. (...). Die macht verzamelde op een gegeven moment al haar krachten in een poging om in één klap jullie land, ons land, heel het gebied aan deze kant van de monding te knechten. Bij die gelegenheid, Solon, kon dan heel de mensheid zien hoe goed en sterk de troepenmacht van jullie staat was. Vanwege jullie uitstekende instelling en jullie kennis van militaire zaken hadden jullie namelijk op iedereen een voorsprong. (...). Maar in latere tijden waren er zware aardbevingen en overstromingen. Er kwam één gruwelijke dag en nacht waarop jullie complete strijdmacht door de aarde werd verzwolgen, terwijl tegelijk het eiland Atlantis door de zee werd verzwolgen en verdween. Vandaar dat je ook nu nog niet kunt varen op die plek in de oceaan en er niets kunt onderscheiden: het slib vlak onder het wateroppervlak dat het eiland bij het verzinken achterliet vormt een beletsel" (P10a: 18-19; 24E – 25D). In het onvoltooide *Kritias* dat een onlosmakelijk vervolg is op *Timaïos*, beschrijft Kritias aan het eind van de dialoog hoe de machtsgeile wereldmacht door hebzucht roemloos ten onder gaat (P10b: 123; 121AB).

⁸⁷ Dandyisme is in een letterkundige context, volgens Van Dale, een romantisch-aristocratische protesthouding van bepaalde negentiende-eeuwse auteurs als Byron, Stendhal en Buchner. Oscar Wilde (1854-1900) mag zeker niet in het lijstje ontbreken.

⁸⁸ Lacan verwijst naar Augustinus' *Belijdenissen* (Augustinus, 2009 [1997]: 260-261; X, XLIII, 68-69).

tot een lichaamloze vorm wordt gereduceerd –, is een teken aan de wand van het fundamentele misverstand. Het delirante karakter van deze herneming van het platonische vertoog in een contradictoire context voert ons regelrecht naar het vraagstuk van de overdracht. Het platonische fantasma laat zich als overdrachtsfenomeen gelden. Dit wil Lacan in zijn commentaar zo grondig mogelijk uitdiepen. Hoe heeft Sokrates' 'speculatieve niets' een dergelijke onweerstaanbare aantrekkingskracht kunnen uitoefenen op de christenen, voor wie god zich openbaart als de zoon die zijn leven als teken van liefde gaf? Lacan poneert dat de enige tastbare convergentie tussen de platonische en christelijke thematiek het 'Woord' als voorwerp van adoratie is. Het valt niet te ontkennen dat de liefde in de christelijke mystiek heel wat folie heeft voortgebracht⁸⁹. Het is van belang de betekenis te schetsen van de liefde in de overdracht die zich rond Sokrates, die beweert iets van de liefde af te weten, produceert. Zijn leerlingen plagen hem dat hij af en toe in het bijzijn van een mooie jongeling het hoofd verliest. Xenophon verhaalt in zijn *Banket* dat op een dag Sokrates' schouder de naakte schouder van Kritoboulos raakt⁹⁰. Dit veroorzaakt bij Sokrates wat spierpijn en stijfheid. Niets meer en niets minder. Dit is echter niet niets voor een beproefd cynicus als Sokrates. De anekdote toont een zekere onstuimigheid van het verlangen maar evengoed de liefde in een vluchtige, kortstondige functie. In elk geval, besluit Lacan, laat dit toe aan te tonen dat Plato deze liefdesavonturen eenvoudigweg onder de noemer van het komische klasseert. De ultieme eenwording met *to pragma*, het Ding, valt zeker niet in de richting van de hartverwarmende ontboezemingen van de christelijke liefde te zoeken omdat, aldus Lacan, de enige die in het *Banket* over de liefde spreekt zoals het hoort een grapjas is (SVIIIb: 107-108). Aristofanes is de clown van dienst.

Programma van het Banket

Wat is een *symposion* in het antieke Griekenland? Volgens Robin gaat het over een gemeenschappelijke maaltijd, die door enkele personen wordt georganiseerd en voorgezeten, waarvan niet het voedsel – dat vaak afschuwelijk is – het belangrijkste ingrediënt vormt maar wel de discours die erop volgen wanneer er enkel nog wijn wordt geschonken. Een *symposion* bestaat uit twee delen. Het eerst deel – *deipnon* of *syndeipnon* – is bijkomstig tegenover het tweede deel – *potos* of *sympotos* – dat van essentieel belang is. Dit tweede deel is een gemeenschappelijk drinkgelag dat wordt georganiseerd met een ander doel voor ogen dan het drinken op zich. Om enig zicht te krijgen op het verloop van een dergelijk *symposion* beschikken we slechts over twee geschreven⁹¹ bronnen namelijk het *Banket* van Plato en dat van Xenophon⁹². Hoe verloopt dit nu? Het aanwezige gezelschap tekent een programma uit dat bepaalt hoe wordt gedronken en waarover tijdens het drinken wordt gesproken. Opdat dit programma wordt uitgevoerd, kiezen ze een voorzitter die hierop toeziet (Robin, 1962: XII-XIV). De gastheer van Plato's *Banket* is de tragedieschrijver Agathon die de avond voordien

⁸⁹ van Schaik (2016: 122): "Vaak worden mystici erkend als orthodoxe en inspirerende christenen. Maar even vaak worden ze verdacht van ketterse gedachten en worden hun uitspraken onder een theologisch vergrootglas gelegd. Sommigen belanden op de brandstapel of lopen in ieder geval kerkelijke veroordelingen op."

⁹⁰ Cf. Xénophon (1996b [1967]: 274; IV: 27-28).

⁹¹ Voor een plastische benadering cf. het fresco *Graf van de duiker* van ca. 475 v.C. dat in 1968 in Paestum, een Griekse kolonie op zo'n honderd kilometer ten zuiden van Napels die in de 7^{de} eeuw v.C. werd gesticht, werd blootgelegd (Febbraro, 2011: 34-35).

⁹² Cf. Xénophon (1996b [1967]). Robin beschrijft Xenophons *Banket* als een onsamenhangende compositie die van een weinig geraffineerde smaak getuigt. Verder kwalificeert hij het werk als middelmatig, kil, platvloers en grof (Robin, 1962: CXI). De Franse vertalers van Xenophons *Banket* schrijven: "Quelle est la valeur du *Banquet* de Xénophon? Pour l'apprécier sainement, il faut oublier celui de Platon, dont l'éclatante originalité ferait trop pâlir le bon sens et l'esprit de Xénophon" (Xénophon, 1996b [1967]: 256). Xenophon karakteriseert Sokrates als een dappere maar kleingeestige kerel en als een grove spotvogel (Robin, 1962: CXII).

uitbundig werd gefêteerd omdat hij een belangrijke theaterprijs⁹³ in de wacht sleepte. De meeste genodigden op het *Banket* waren eveneens op dat feest aanwezig en kampen met een kater. Vandaar Pausanias' voorstel om het wat het drinken betreft kalm aan te toen (P6b: 72; 176AB) zodat de bijeenkomst niet in een zuippartij ontaardt (P6b: 73; 176E). Volgens Lacan duidt deze afspraak op het belang en de ernst van de groep elitaire gasten (SVIIIb: 31). De aanwezigen zijn overwegend jonge intellectuelen en kunstenaars (de Win, 1999: 246). Na de afspraak rond het programmapunt 'drinken' komen ze tot het volgende agendapunt: het gespreksthema. Eryximachos formuleert Faidros' voorstel: "Het lijkt me daarom een goed idee dat ieder van ons om beurten – van links naar rechts – een toespraak houdt waarin hij zo mooi mogelijk Eros looft" (P6b: 74; 177D). Omdat hij eerst aan tafel zit en de 'vader' van het voorstel is, wordt Faidros als voorzitter van het banket aangeduid (P6b: 74; 177D). Hij moet erop toezien dat er niet van het onderwerp – een lofzang op Eros – wordt afgeweken en tussenkomen indien dit wel gebeurt (P6b: 95-96; 194D). Kort samengevat bevat het programma van het *Banket* de volgende afspraken: de aanwezigen drinken matig en zingen de lof over Eros waarbij Faidros als ceremoniemeester fungeert.

De kern van Lacans commentaar. Alkibiades' tumultueuze binnenkomst

Het *Banket* bevat drie delen (Robin, 1962: XXIX; Plato, 1980; Plato, 1999). Het eerste is het niet-filosofische deel en bestaat uit de rede van Faidros, Pausanias, Eryximachos, Aristofanes en Agathon. Het tweede is het filosofische deel en bevat een dialectisch gesprek tussen Sokrates en Agathon en de door Sokrates geciteerde rede van Diotima. Het derde deel bestaat uit de rust verstorende binnenkomst van Alkibiades en diens beschamende publieke confessies aangaande zijn mislukte verleidingspogingen om Sokrates in de netten van de lichamelijke erotiek te strikken. Volgens Robin vormt het discours van Diotima het essentiële deel van het *Banket* (Robin, 1962: XXIX). Lacan daarentegen vindt het derde deel rond Alkibiades het belangrijkste en beweert dat wat er zich tussen Alkibiades en Sokrates afspeelt de grenzen van het *Banket* overstijgt (SVIIIb: 31). Dit vormt de kern van zijn commentaar. De rust verstorende binnenkomst van Alkibiades haalt het verloop van het *Banket* overhoop. Wanneer Aristofanes Sokrates van een wederwoord wil bedienen, klinkt wild gebonk op de buitendeur. Er is een enorme herrie van feestgangers en Alkibiades verschijnt stomdronken en luidruchtig in de dooropening (P6b: 120; 212C-E). Lacan beklemtoont deze orde verstorende binnenkomst die wanorde en ongemak teweegbrengt en de disgenodigden uit hun comfort haalt (SVIIIb: 31). Alkibiades usurpeert het voorzitterschap van het banket en kiepert alle afspraken overboord. Hij maant de disgenoten aan stevig te drinken en hij benoemt zichzelf tot 'president van het drinkgelag' (P6b: 122; 213E). Ook het gespreksthema verandert Alkibiades. In plaats van Sokrates te prijzen, zal hij onomwonden de 'waarheid' vertellen (P6b: 123; 214D-E). Alkibiades' binnenkomst zet het integrale programma van het *Banket* op zijn kop en ondermijnt alle afspraken: hij roept zichzelf uit tot voorzitter, zet aan tot overmatig drinken en weigert de lof te zingen over zijn buurman Sokrates.

Lacan gaat uitvoerig in op het personage van Alkibiades⁹⁴ en beroept zich hiervoor op de beschrijving van Plutarchus (Plutarque, 1964). Alkibiades leefde van ongeveer 452 tot 404 voor Christus. De Franse vertalers spreken van een leven vol glorieus en schandaleuze daden en wisselvalligheden allerhande. Hij werd tweemaal uit Athene verbannen alhoewel hij een van de meest vooraanstaand mannen was vooraleer hij in ongenade viel. Hij werd bondgenoot van Athene, Sparta en de Perzen. Waarna hij een triomfantelijke terugkeer naar Athene kende om vervolgens opnieuw in ongenade te vallen die uiteindelijk tot de definitieve catastrofe zou

⁹³ Agathon won in 416 v.C. de eerste prijs op de *Lenaia*, een jaarlijks Atheens festival waar een prijskamp 'drama' werd georganiseerd (<https://en.wikipedia.org/wiki/Lenaia>).

⁹⁴ Plato schreef een dialoog over het personage: *Alkibiades* (P6a).

leiden. De vertalers Flacelière en Chambry (1964: 109-110) citeren een prachtige levensschets door Hatzfeld (1951) van het leven van Alkibiades: “een kindertijd met veelbelovende gaven; een adolescentie onder de voogdij van Perikles en in vriendschap met Sokrates; een heroïsche schandaleuze jeugd; strateeg en staatsman met diplomatieke successen, militaire overwinningen, grootse projecten en dramatische wendingen: opzienbarende afgang, dreigende ballingschappen, ongehoord eerherstel en finaal zijn dood bij de barbaren waar geschiedenis en legende de meest aangrijpende thema’s van trouw, verraad, liefde en dood mengden”. Warren en Molegraaf (P6: 137-138) kenmerken hem als ‘mooi en meedogenloos’. Ze laten Alkibiades’ schoonheid niet ongemerkt voorbijgaan, een niet onbelangrijk punt voor Lacan (SVIIIb: 34).

In de eerste zin van *Alkibiades* lezen we dat Sokrates de eerste minnaar van Alkibiades was (P6a: 9; 103A). In het derde deel van het *Symposion* werkt Plato dit verder uit (P6b: 120-135; 212C-223D). Dit is ongetwijfeld een van de redenen waarom Lacan uitgebreid op het personage van Alkibiades ingaat. Wat weerhoudt Lacan van zijn lectuur van Plutarchus? Het is een man van tegengestelde extremen balancerend op een slappe koord tussen een beate bewondering en een dodelijke verguizing door de bevolking. Lacan wijst tevens op zijn subversief karakter ten aanzien van de staatswetten. Dit toont zich in een misprijzen voor vormelijkheid, tradities, wetten en religie. Een dergelijk personage straalt onrust uit maar tegelijkertijd gaat er een particuliere verleiding van uit. Verder beklemtoont hij dat Alkibiades verschillende keren van kamp verandert. Lacan merkt op dat naast deze uitzonderlijke kracht, Alkibiades’ meest opvallende trek zijn schoonheid is. Alkibiades verleidt zowel met zijn mooie uiterlijk als met zijn opmerkelijke intelligentie. Deze man valt ongenodigd binnen op een banket waar wijze mannen met aanzien in een context van Griekse liefde zijn aangezeten. Dit vormt de permanente erotische achtergrond waartegen de verschillende vertogen over de liefde zich uittekenen. Voor dit publiek van intellectuelen en kunstenaars vertelt Alkibiades in geuren en kleuren zijn mislukte pogingen om Sokrates tot lichamelijk seksueel contact te verleiden. Volgens Lacan was het ongetwijfeld zijn bedoeling om Sokrates uit evenwicht te brengen (SVIIIb: 32-34). Lacan beweert dat de publicatie van een dergelijk schandaal verwekkend en erotisch getint werk over personen die een gelijkaardig publiek aanzien genieten als Sokrates of Alkibiades heden ten dage – anno 1960 – niet zonder slag of stoot zou kunnen en gegarandeerd problemen zou opleveren. Hij voegt er ironisch aan toe dat zelfs Jean-Jacques Pauvert, de bekende uitgever van erotische en pornografische literatuur⁹⁵, er problemen mee zou krijgen. De Griekse tekst van het *Banket* werd door de eeuwen heen overgeleverd dankzij de ignorantijnen⁹⁶. Lacan stelt dat juist doordat deze broeders ignoranten waren de volledige tekst ons ongecensureerd in handen kwam. In 1575 leverde Henri Estienne een prachtige Latijnse vertaling af waarvan de paginering heden ten dage nog altijd in alle vertalingen wordt gebruikt. Estienne wist perfect dat het om een tekst over de liefde ging. In dezelfde periode schreef Marguerite de Navarre (1982 [1512, 1558]) *Heptaméron*⁹⁷. Lacan stelt dat het verhaal van Sokrates en Alkibiades doorheen de geschiedenis moeilijk te slikken viel. Louis Le Roy⁹⁸ (1510 ca.-1577) de eerste Franse vertaler van deze tekst, hield het voor bekeken na het tweede filosofische deel en

⁹⁵ Vanaf 1947 publiceerde Pauvert (1926-2014) openlijk de werken van markies de Sade te beginnen met *Histoire de Juliette*. In 1954 publiceerde hij *Histoire d'O* van Pauline Réage. Hij verzorgde ook heruitgaven van postuum verschenen clandestiene geschriften van Apollinaire waaronder de weinig aan de verbeelding overlatende titels *Les onze mille Verges* of *Le Cortège priapique*. Verder publiceerde hij ook *Histoire de l'oeil* van Georges Bataille (Kearny, 1983 [1982]: 46, 147, 164, 177).

⁹⁶ Ignorantijn en ignorant zijn synoniem en betekenen in eerste plaats ‘onwetende, onkundige’. De tweede betekenis duidt op een broeder die aan onwetenden onderricht geeft.

⁹⁷ De *Heptameron* kunnen we beschouwen als een soort Franse *Decamerone* (Navarre, 1982 [1512, 1558]).

⁹⁸ *Seuil* (SVIIIb: 36) en *Stécriture* (St: 15) vermelden de Latijnse naam Ludovicus ‘Rejus’. Het blijkt echter om Ludovicus ‘Regius’ te gaan (Pouilloux, J.-Y. Le Roy Louis (1510 ca.-1577), *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 1 novembre 2014). (<http://www.universalis.fr/encyclopedie/louis-le-roy>).

vertaalde het derde deel, waarin het verhaal van Sokrates en Alkibiades aan bod komt, niet. Racine⁹⁹ was nog radicaler en stelde resoluut dat het *Symposion* integraal onvertaalbaar was (SVIIIb: 34-36)¹⁰⁰.

Een eerste benadering van de liefde

Liefde van vlees en bloed

Volgens Lacan wijst deze terughoudendheid erop dat zich daar een probleem stelt en dat er bijgevolg ook iets te rapen valt voor zijn verdere theoretische beschouwingen over de liefde en de overdracht. Hij geeft in elk geval de voorkeur aan deze openheid dan één of andere bizarre hypothese aan te hangen zoals een van de meest verbazende – waarmee Robin¹⁰¹ instemt – als zou Plato met deze scène zijn meester recht willen doen wedervaren. Onderzoekers brachten aan het licht dat een genaamde Polykrates enkele jaren na de dood van Sokrates, een pamflet bovenhaalde met diverse beschuldigingen aan het adres van Sokrates waarvan drie personen als woordvoerder fungeerden. De kern van het requisitoir stelt Sokrates verantwoordelijk voor het spoor van corruptie en schandaal dat Alkibiades jarenlang achter zich trok met een resem catastrofes tot gevolg. Lacan poneert dat dit goed bedoelde gebaar – i.e. dat Plato Sokrates' gewoonten en invloeden vrijspreekt door de lezer met een dergelijke publieke confessie te confronteren – averechts uitpakt. Het feit dat Sokrates Alkibiades' verleidingspogingen weerstaat en dat dit op zich de aanwezigheid van de desbetreffende scène verklaart met als doel zijn opdracht voor de publieke opinie luister bij te zetten, slaat Lacan met verstomming. Hij concludeert: ofwel worden we geconfronteerd met het gevolg van redenen waarover Plato bitter weinig bericht ofwel heeft de scène wel degelijk haar functionele nut. Waarom deze plotselinge inval van Alkibiades? Alkibiades' lijfelijke verschijning van vlees en bloed staat rechtstreeks in verband met de problematiek van de liefde. Volgens Lacan draait gans het *Banket* rond dit punt dat niet zozeer de vraag van de natuur van de liefde betreft als wel haar relatie tot de overdracht. Dit is de reden waarom Lacan de articulatie tussen de vertogen van de genodigden en Alkibiades' plotse binnenkomst uitvoerig bespreekt. Door Alkibiades' aanwezigheid dringt het leven de dialoog bruusk binnen (SVIIIb: 36-38). Na de voorgaande fascinerende en verblindende verhalen over de liefde brengt Alkibiades ons met beide voeten terug op de grond (SVIIIb: 162). Niet de idealistische platonische liefde maar de dagdagelijkse liefde tussen levende mensen is nodig om de overdracht te kunnen begrijpen.

Lacan verwijst naar de mondelinge traditie van cultuuroverdracht waarvoor een goed functionerend geheugen onontbeerlijk was. In alle culturen was deze mondelinge overdracht van wetenschap en wijsheid essentieel. Plato verwijst naar deze orale traditie wanneer hij uiteenzet hoe de tekst van het *Banket* tot ons kwam. Plato laat het verhaal door Apollodoros vertellen (SVIIIb: 38-39). Volgens Robin (1962: XX-XXII) plaatst Plato het verhaal van Apollodoros rond 400 voor Christus en moet het *Symposium* in 416 hebben plaatsgehad. In tegenstelling tot Lacan, die de publicatie van de tekst rond 370 voor Christus situeert (SVIIIb: 39), zou volgens Robin (1962: IX) het *Banket* iets na 385 voor Christus zijn geschreven. Het verhaal van Apollodoros situeert zich bijgevolg vóór de dood van Sokrates in 399¹⁰².

⁹⁹ Lacan haalt de referenties van Louis Le Roy en Racine uit Robins *Notice* (1962: CXV).

¹⁰⁰ Ook in de voortreffelijke klassieke lezing van Plato's *Banket* door de classici de Jonge en Van Raalte (2017: 45-53, 65-66) blijft de Alkibiadesscène onderbelicht.

¹⁰¹ "(...) Platon s'efforce de prouver que la conduite publique et privée d'Alcibiade a été une perpétuelle et volontaire désobéissance aux conseils que lui donnait Socrate" (Robin, 1962: X). "L'objet du *Banquet*, on l'a vu (...), paraît avoir été, pour une part, de disculper Socrate de toute responsabilité dans les fautes d'Alcibiade et dans les malheurs qui en étaient résultats pour Athènes" (Robin, 1962: XCVIII-XCIX).

¹⁰² *Faidon*, *Euthyfron*, *Apologia* en *Kriton* vormen samen een tetralogie over Sokrates' proces en terechtstelling in 399 vóór Christus (F4: 93).

Apollodoros heeft het verhaal van Aristodemos die op het banket aanwezig was en zestien jaar later op zijn geheugen beroep doet om de ‘letterlijke’ tekst van wat er toen gezegd is, weer te geven (SVIIIb: 39). Plato laat opmerken dat er in het gereproduceerde verhaal ongetwijfeld lacunes zijn opgetreden: “Wat iedereen daar had gezegd, kon Aristodemos zich niet meer precies herinneren, terwijl ik [Apollodoros] niet meer alle details weet van wat hij me vertelde” (P6b: 74; 178A). Niettegenstaande Plato hier met de historische waarheid (*véracité*) openlijk een loopje neemt, getuigt de tekst toch van een grote geloofwaardigheid (*vraisemblance*). Lacan stelt dat indien het een leugen is, het een mooie leugen is. Gezien het overduidelijk een werk over de liefde betreft, zal zich misschien de notie aftekenen dat enkel leugenaars de liefde waardig kunnen beantwoorden. Dit wordt zonder ambiguïteit voor het nageslacht nagelaten en juist daarom is het *Banket* een uiterst belangrijke getuigenis, aldus Lacan (SVIIIb: 39). Lacan refereert hier aan de narcistische structuur van de liefde – beminnen is bemind willen worden – met haar fundamentele kenmerk van *méconnaissance*, ‘bedrog, miskenning, loochening of onwetendheid’ die zich in het imaginaire register inschrijft.

Lacan herneemt Sokrates’ bewering dat hij niets weet uitgezonderd over de liefde (SVIIIb: 40). De liefde is het centrale thema van het *Banket* en Faidros is de vader van het onderwerp (P6b: 74; 177D). Dit is geen toeval daar Plato’s dialoog *Faidros* eveneens over de liefde handelt. Daarnaast bemerkt Lacan dat Sokrates amper iets in eigen naam zegt. Dit ‘amper’ is van kapitaal belang want hierrond draait de cruciale scène waarin het eigenlijke gesprek over het onderwerp begint (SVIIIb: 40). Sokrates spreekt niet in eigen naam over de liefde omdat hij weet inzake liefdesaangelegenheden. Zijn dialectische discours, waarin het weten op de coherentie van de betekenaar steunt, stuit op haar grenzen wanneer het iets over de liefde moet zeggen. Hierdoor voert Sokrates een registerverandering door: van het weten naar de mythe. Waar Sokrates’ weten tekortschiet, komt Diotima’s mythe in de plaats.

Griekse liefde

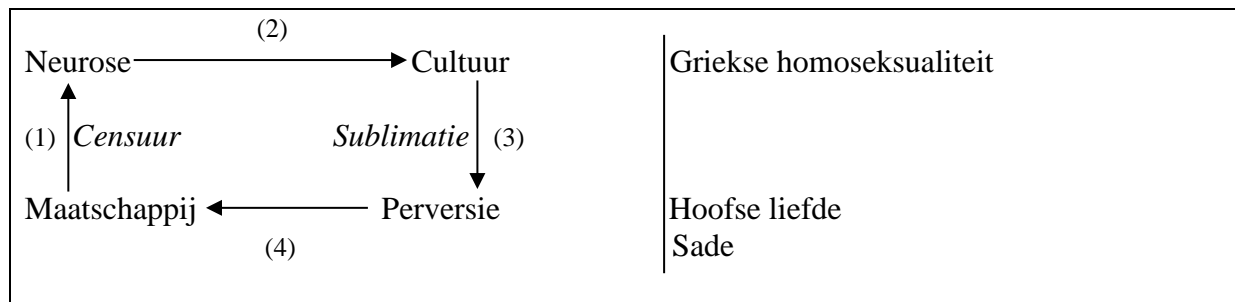
De liefde waarvan sprake in het *Banket* is de Griekse liefde of zoals Lacan het noemt de liefde van de mooie jongens (SVIIIb: 42). In tegenstelling tot wat velen denken, was de mannenliefde in het antieke Griekenland geen algemeen aanvaard gegeven. Dit lezen we onder meer in het discours van Pausanias (P6b: 79-80; 182A-D). Om deze vorm van liefde beter te vatten, legt Lacan een link met de hoofse liefde die hij in *Seminarie VII* besprak¹⁰³. De Griekse liefde en de hoofse liefde zijn uiteraard niet identiek maar bekleden wel een analoge functie in de maatschappij. Beiden situeren zich in de orde van de sublimatie¹⁰⁴. De mannelijke homoseksualiteit is bijgevolg geen biologisch maar een cultureel gegeven. De culturele elite pratiqueert deze vorm van liefde¹⁰⁵ (SVIIIb: 42-43). Volgens Lacan vormt de homoseksuele liefde het centrum van de intermenselijke relaties binnen de Griekse cultuur. Lacan brengt het onderscheid tussen cultuur en maatschappij in verband met het structurele onderscheid tussen neurose en perversie. De maatschappij veroorzaakt door haar censurerend effect een neurose (1). In een tegengestelde beweging wordt de perversie door sublimatie een cultuurproduct (3).

¹⁰³ Lacan omschrijft de hoofse liefde in *Seminarie SVII* als volgt: “(...) – l’amour courtois était en somme un exercice poétique, une façon de jouer avec un certain nombre de thèmes de convention, idéalisants, qui ne pouvaient avoir aucun répondant concret réel” (SVII: 177-178). Verder: “Ce que la création de la poésie courtoise tend à faire, c’est à situer, à la place de la Chose, (...), quelque malaise dans la culture. La création de la poésie consiste à poser, selon le mode de la sublimation propre à l’art, un objet que j’appellerai affolant, un partenaire inhumain” (SVII: 180).

¹⁰⁴ Cf. Robin (1962: XLV).

¹⁰⁵ “De aanwezigen zijn overwegend jonge intellectuelen en kunstenaars. Ze houden een lofrede op Eros en spreken vol lof over de liefde tussen mannen. Dit thema kwam in die kringen wellicht zeer vaak en vrijmoedig ter sprake” (de Win, 1999: 246).

De perversie brengt elementen aan die de maatschappij bewerken (4) en de neurose bevordert de creatie van nieuwe cultuurelementen (2) (SVIIIb: 43). *Stécriture* schematiseert (St: 20)¹⁰⁶:



Lacan poneert dat er geen structureel verschil is tussen de hedendaagse homoseksualiteit en de Griekse homoseksualiteit. De culturele functie die de homoseksualiteit bij de oude Grieken vervulde, valt natuurlijk in niets meer te vergelijken met de hedendaagse homoseksualiteit. Deze verheven culturele functie van de mannelijke homoseksualiteit doet volgens Lacan niets af van de eerbetuigingen die de vrouw in het antieke Griekenland te beurt valt. In dit kader merkt Lacan op dat Sokrates in het *Banket* weinig in eigen naam zegt. Hij laat in zijn plaats een vrouw Diotima aan het woord. Volgens Lacan bewijst dit dat, zelfs voor Sokrates, de vrouw de hoogste eer te beurt valt (SVIIIb: 43-44). Op die ene uitzondering na van zijn eigen vrouw Xanthippe, die hij zo snel mogelijk laat verwijderen op de dag van zijn terechtstelling opdat hij rustig met zijn vrienden zou kunnen praten (P4: 12; 60A), is de waardigheid van de vrouw in het oude Griekenland gevrijwaard. Lacan twijfelt niet aan het belang van de vrouwen in de antieke Griekse samenleving. Zij hebben hun plaats en een aanzienlijk gewicht in de liefdesrelaties. Vrouwen hebben een verborgen rol maar niettemin een opmerkelijk actieve rol in de liefde. Ze eisen op wat hen toekomt en attaqueren de man. Aristofanes beschreef bloemrijk hoe vrouwen zich in zijn tijd gedroegen (SVIIIb: 44-45). In Aristofanes' *Het vrouwenparlement* nemen de vrouwen het roer van de incompetente mannen over. Ze voeren twee hervormingen door: alle bezit wordt gemeenschappelijk en vrouwen kunnen in volle vrijheid een partner kiezen met het prioritaire voorrecht voor lelijke en oude vrouwen. Zij zouden anders kansloos en single blijven. Twee rivaliserende buurvrouwen, een vreselijk geblankette oude vrouw en een mooi meisje liggen op de loer voor dezelfde minnaar. Er ontstaat een heftige woordenwisseling waarbij de ene zich cynisch op de nieuwe wet beroept en de andere onbeschoft haar schoonheid inroept. Wanneer de jonge man verschijnt, verkiest hij met het jonge meisje de lakens te delen. Er komt echter een nog lelijkere oude vrouw op de proppen die de jongeling tegen zijn zin naar haar huis meelokt. Twee andere oude vrouwen verijdelen dit plan. Ze zien er nog afzichtelijker uit, claimen de jonge man en dwingen hem hen te vergezellen (Aristophane, 2009 [1966b]: 371-372, 420-435: v. 876-1111). Deze kolder wordt in een expliciete brutale, platvloerse taal in scène gezet. Lacan stelt dat nooit onverbloemder of onbetamelijker over vrouwen werd geschreven. Dit is nu juist de reden, naar zijn mening, waarom de 'intellectuele of wijze' liefde haar toevlucht in de homoseksuele liefde zoekt. Lacan analyseert doelbewust de tekst van het *Banket* om te achterhalen wat het betekent iets van de liefde te weten. De liefde waarvan sprake, is de Griekse liefde of naar Lacan 'scholierenliefde'. Deze liefde laat toe een articulatie te vatten die altijd in de immense complexiteit van de liefde met vrouwen wordt weggelaten¹⁰⁷. En net daarom kan deze 'scholierenliefde' als leerschool van de liefde dienen: "(...) cet amour de l'école peut légitimement servir, à nous et à tous, d'école de l'amour". Lacan poneert dat de

¹⁰⁶ Dit schema figureert niet in *Seuil*. We voegden zelf de concepten 'censuur' en 'sublimatie' toe en de nummering.

¹⁰⁷ Lacan vertrekt van een ander paradigma dan Freud die de thematiek in *Opmerkingen over de overdrachtsliefde* benadert "vanuit het geval dat een patiënte op de haar analyserende arts verliefd is geworden" (F6: 436).

geïdealiseerde platonische liefde geenszins als leerschool van de liefde kan dienen omdat de liefde reeds geruime tijd van de schoonheid¹⁰⁸ is losgekoppeld. Lacan zal terugkomen op de tragische functie van de schoonheid die hij vorig jaar in *Seminarie VII*¹⁰⁹ behandelde daar die de werkelijke betekenis geeft aan wat Plato over de liefde zal zeggen. Heden ten dage situeert de liefde zich niet meer op het niveau van de tragedie maar, zoals Agathon aangeeft, op het niveau van Polymnia¹¹⁰ of de film (SVIIIb: 45-46).

Komisch gevoel

De liefde is een komisch gevoel. Dit is essentieel in het *Banket*. Lacan komt hier herhaaldelijk op terug. Het verklaart ook de aanwezigheid van Aristofanes¹¹¹ die historisch gezien Sokrates' gezworen vijand is (SVIIIb: 46). Menig commentator brak zich het hoofd over Aristofanes' aanwezigheid in het *Banket* daar hij algemeen gezien voor Sokrates' ter doodveroordeling¹¹² mede aansprakelijk wordt gesteld. In Aristofanes' blijspel *De Wolken* wordt Sokrates omschreven als een hebzuchtige, uitgekookte, indiscrete, roerige en gemene Sokrates (Droit, 2008 [1998, 2008]: 35; Aristophane, 2002 [1965]). Xenophon schildert Sokrates af als een liefhebber van zulke slappe gemeenplaatsen dat moeilijk valt te begrijpen dat zo'n platvloerse man de loop van het denken heeft kunnen veranderen en voor altijd zo'n overweldigende invloed op het genie van Plato kan hebben gehad. In *het leven van Socrates* doet Aristoxenus er nog een schepje bovenop. Hij beschouwt de filosoof als een 'meester in ploertenstreken, een onontwikkelde losbol die tegen woekerrente geld uitleent' (Droit, 2008 [1998, 2008]: 35). Tegen de achtergrond van deze negatieve stemmingmakerij worden de beschuldigingen aan Sokrates' adres, die tot zijn terdoodveroordeling leiden, geuit.

Geven wat men niet heeft

'Liefde is geven wat men niet heeft'. Deze uitspraak dient als leidraad bij Lacans analyse van het *Banket* en is één van de centrale stellingen die hij vanuit verschillende perspectieven verder ontwikkelt. De Griekse liefde laat toe de twee partners in de liefdesrelatie neutraal te beschouwen. Het is iets zuiver dat zich mannelijk uitdrukt¹¹³. Dit laat toe wat zich afspeelt in de liefde op het niveau van het koppel 'minnaar en beminde' te articuleren. Het Grieks duidt dit koppel aan met *ἐραστής*, *erastès*, 'minnaar, aanbieder' en *ἐρώμενος*, *eromenos*, 'geliefde, beminde, lieveling, aanbedene'. Het proces dat zich in het *Banket* ontwikkelt, laat toe de twee functies – minnaar en beminde – te kenschetsen met alle gestrengheid van de analytische ervaring. In de Griekse oudheid, waar geen sprake is van het onbewuste, wordt iets gearticuleerd dat het summum van de analytische ervaring raakt. Lacan poneert dat de 'minnaar' het subject van het verlangen is en dat de 'beminde' de enige van het koppel is, die iets bezit. De cruciale vraag luidt: staat hetgeen de 'beminde' bezit in verhouding tot wat de

¹⁰⁸ Bij de bespreking van Sokrates' verhoog gaan we dieper in op de hiërarchisch gestructureerde 'trap' om de hoogste vorm van liefde te bereiken, i.e. de aanschouwing van Schoonheid in haar eeuwige en goddelijke essentie.

¹⁰⁹ Ab initio van zijn commentaar op *Antigone* in *Séminaire VII* legt Lacan de link tussen Antigones tragisch lot en haar schitterende onweerstaanbare schoonheid: "L'articulation de l'action tragique nous éclaire là-dessus. Cela tient à la beauté d'Antigone" (SVII: 290; De Kesel, 2002: 227). Lacan herneemt dit in zijn commentaar op het eerste drama van Claudels *Coûfontaine*-trilogie: *L'Otage* (SVIIIb: 327).

¹¹⁰ Polymnia of Polyhymnia is de muze van de pantomime (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 441).

¹¹¹ Aan het einde van het *Banket* blijven slechts drie personages op de been: Agathon, Aristofanes en Sokrates. Eerst valt Aristofanes in slaap gevolgd door Agathon. Nadat Sokrates beiden instopte, vertrok hij (P6b: 134-135; 223CD). Volgens Robin (1962: VII) symboliseert Sokrates de filosofie, Aristofanes de komedie en Agathon de tragedie. Het discours van de filosofie blijft lucide terwijl dat van de komedie en de tragedie zacht indommelt.

¹¹² Cf. *Apologia Sokratous* (P3b: 35; 19C); *Faidon* (P4: 26; 70C).

¹¹³ Deze mannelijke uitdrukking vermijdt de complexiteit van de liefde met vrouwen (SVIIIb: 45). Cf. supra.

‘minnaar’ ontbeert? Het verlangen valt in deze context als ‘verlangen naar iets anders’ te begrijpen. Sokrates’ dialectiek zal toelaten het kantelmoment te begrijpen waar door de verbinding van het verlangen met haar inadequate object de betekenis van de liefde ontstaat. Zonder deze articulatie kunnen we onmogelijk de overdracht en de liefde vergelijken en inschatten in welke mate we aan elk waarheid of illusie moeten toekennen, aldus Lacan (SVIIIb: 46-48).

Metafoor

In het *Banket* vormen de posities van minnaar en beminde de basis van de problematiek van de liefde die zou moeten toelaten iets te begrijpen van wat er zich in de overdracht afspeelt. Lacan vertrekt van de vraag: wat is de verhouding van de analyticus tot het ‘wezen’ van de analysant?¹¹⁴ Hierover gaat het in een analyse. Verschafft de liefde toegang tot dit wezen? Lacan verwijst hier naar een specifieke metafoor in het *Banket* waar Alkibiades Sokrates met een sater of sileen vergelijkt. Dit zijn beeldjes van mythische figuren die binnenin iets kostbaars bevatten. Lacan vergelijkt ze met Russische poppetjes of matroesjka’s. Wat plaatsgrijpt in een analyse staat rechtstreeks in verband met de vraag supra. De relatie tussen de analyticus en de analysant manifesteert zich in het fenomeen van de overdracht. De overdracht probeert de liefde zodanig te imiteren tot ze ermee samenvalt. Freuds *Opmerkingen over de overdrachtsliefde* handelt over dit verband tussen de overdracht en de liefde (SVIIIb: 49-51): “Men heeft niet het recht om de in de analytische kuur aan het licht komende verliefdheid het karakter van een ‘echte’ liefde te ontzeggen” (F6: 444). In deze problematiek van de liefde heerst een zekere spanning, een interne verdeeldheid. De analysant, die de analyticus opzoekt, ‘weet niet’ wat hij bezit. Dit fundamentele ‘niet weten’ is de implicatie van het onbewuste¹¹⁵. Op dit punt kan de psychoanalyse als nieuwe wetenschap de brug slaan met de eeuwenoude traditie van het ‘Ken jezelf’¹¹⁶. Het ‘niet weten’ verplaatst het accent radicaal. Deze accentverschuiving mondt uit in een fundamenteel verschil met het ‘Ken jezelf’ waarbij het gaat over wat het subject in zich heeft dat vraagt om te worden gecultiveerd, volgens de methodes van de traditionele pedagogie, uitlopers van Sokrates’ inaugurale filosofische demarche. De analyticus leidt de analysant niet naar dit *gnothi sauton*. Freud leert dat het einde van een analyse met een paradox is omgeven. De analysant vindt op het einde van zijn analyse enkel zijn ‘tekort’. Dit tekort ‘castratie’ of ‘penisnijd’ noemen is een metafoor¹¹⁷, aldus Lacan. Freuds ganse elaboratie richt zich op de openbaring van de onbewuste Ander (SVIIIb: 51-52).

Lacan ontwikkelt een analogie met het fundamentele vertrekpunt van de liefde met haar twee termen: *erastès* en *eromenos*. Het tekort typeert *erastès*. Belangrijk is dat hij niet weet wat hem ontbreekt. Dit ‘niet-weten’ is het particuliere accent van het onbewuste. *Eromenos* van zijn kant weet niet wat hij heeft en juist hierin bestaat zijn aantrekkingskracht. Kort samengevat: *erastès* weet niet wat hem ontbreekt en *eromenos* weet niet wat hij heeft. *Erastès* kent zijn tekort niet

¹¹⁴ Ook het ‘wezen’ van de analyticus is in de overdracht geïmpliceerd (SVIIIb: 372).

¹¹⁵ Freud poneert in *College VI Premissen en techniek van de duiding* dat er een weten is waarvan de dromer niet weten dat hij het weet (F7: 291). In *Seminarie VII* stelt Lacan: “L’inconscient dans son cycle propre se présente actuellement, (...), comme le champ d’un non-savoir” (SVII: 277). In *Seminarie XVII* poneert hij: “Le langage est la condition de l’inconscient, c’est ce que je dis” (SXVII: 45) en “(...) – le savoir est chose qui se dit, qui est dite. Eh bien, le savoir parle tout seul, voilà l’inconscient” (SXVII: 80). Van Steenberge (2013: 12) in *Woesten*: “Dingen die je niet weet, zijn de mooiste. Er zit verlangen in verscholen.”

¹¹⁶ Deze spreuk staat in *Alkibiades*: “Ach, mijn waarde, geloof mij en de woorden uit Delfi nu maar: ken jezelf, weet je plaats” (P6a: 42; 124B). Zelfkennis had in die tijd niets te zien met het onbewuste maar alles van doen met de plaats die iemand innam en de bijbehorende verplichtingen. Om verwarring te voorkomen vertalen de vertalers *gnothi sauton* dubbel: “ken jezelf, weet je plaats” (P6: 146-147).

¹¹⁷ Freud verwoordt de paradox in *De eindige en de oneindige analyse*: “Vaak krijgt men de indruk dat men met de peniswens en het mannelijke protest door alle psychologische lagen heen is doorgedrongen tot het ‘vaste gesteente’ en zo aan het slot van zijn werkzaamheid is gekomen” (F10: 305).

en *eromenos* kent het verborgene in zich niet. Fundamenteel hierbij is dat er tussen *erastès* en *eromenos* geen enkele coïncidentie is. Wat de *erastès* ontbreekt is niet wat *eromenos* in zich draagt. Precies dit gegeven maakt de kern uit van de problematiek van de liefde. Het volstaat te beminnen om in deze discrepantie gegrepen te zitten. Lacan vertaalt het bovenstaande naar de formule van de betekeniscreatie in de verhouding betekenaar-betekende¹¹⁸. De liefde als betekenis¹¹⁹ is een metafoor, i.e. een substitutie. Wanneer de functie van *erastès*, minnaar als subject van het tekort, op de plaats van de functie van *eromenos*, beminde object komt, ontstaat de betekenis van de liefde. Lacan zal deze ‘algebraïsche’ formule verder verhelderen. Het is een noodzakelijk referentiepunt om onduidelijkheden bij zijn verdere ontwikkelingen te vermijden (SVIIIb: 52-54).

¹¹⁸ In *L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud* besluit Lacan dat de substitutie van een betekenaar door een andere betekenaar betekenis creëert: “(...) la structure métaphorique, indiquant que c’est dans la substitution du signifiant au signifiant que se produit un effet de signification qui est de poésie ou de création, autrement dit d’avènement de la signification en question” (E: 515-516).

¹¹⁹ *Seuil*: “L’amour comme signifiant (...)” (SVIIIb: 53); *Stécriture*: “(...) l’amour comme signification (...)” (St: 28). De interne logica van de tekst gebiedt ons eerder met ‘betekenis’ dan met ‘betekenaar’ te vertalen (Elp: 24).

3. Faidros. Liefde als ultieme zelfopoffering

Lacan herinnert aan de inaugurale context van het *Banket* waarin Plato Apollodoros' verhaal neerpent die het van Aristodemos heeft, of zoals de Win stelt: “het *Banket* brengt een verslag in de vorm van het verhaal van een verhaal” (Plato, 1999: 246). Lacan wijst op de volgorde van de verschillende discours. Eerst spreekt Faidros, vervolgens Pausanias en dan Eryximachos. Normaliter kwam na Pausanias Aristofanes aan de beurt maar hij werd overvallen door een hikaanval waardoor hij noodgedwongen Eryximachos moest laten voorgaan. We zagen dat de aanwezigheid van Aristofanes in het gezelschap van Sokrates voor vele classici en historici geen evidentie is. Lacan maakt een particuliere interpretatie van Aristofanes' aanwezigheid in het *Banket* en van zijn hikaanval. Na Eryximachos spreekt Aristofanes, vervolgens Agathon en tenslotte komt Sokrates aan het woord. Dit is het verloop van het banket dat door Alkibiades bruusk wordt onderbroken. Zijn binnenkomst staat gelijk met de subversie van alle regels van het banket. Alkibiades strompelt ladderzat lallend binnen. Lacan vindt dit een cruciaal gegeven. Zou het niet kunnen, stelt hij, dat het belang van het *Banket* erin bestaat de moeilijkheid aan te tonen om iets over de liefde te zeggen dat steekhoudt? Lacan ziet Alkibiades' dronken waggelen en dreigende evenwichtsverlies als metafoor voor de moeilijkheid waarmee een discours over de liefde overeind blijft. Volgens Lacan toont Plato de contouren van deze moeilijkheid als een fundamenteel topologisch punt dat verhindert steekhoudend over de liefde te spreken (SVIIIb: 55-57). Sokrates lukt het in elk geval ook niet. Vandaar dat hij van zijn dialectiek naar Diotima's mythe moet schakelen.

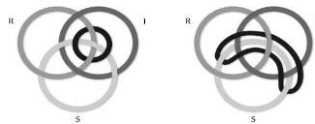
Eros en theologie

Faidros introduceert het thema van de liefde in een religieuze en mythologische context. Hij poneert dat Eros niet alleen een ‘grote’ god maar tevens een van de ‘oudste’ goden is. Het bewijs is dat Eros geen ouders heeft (P6b: 74; 178AB). De bewijsvoering haalt hij uit de theogonie van Hesiodos en Parmenides¹²⁰. Faidros refereert in zijn discours aan de goden. Waarom goden in het meervoud, merkt Lacan op? Hoe staan de antieke goden in verhouding tot het symbolische, imaginaire en het reële¹²¹? Doorheen gans het *Banket* woedt de vraag of

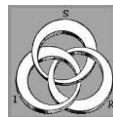
¹²⁰ “Hesiodos schrijft dat er in den beginne Chaos was, en daarna/ Aarde met haar brede borst, immer/ veilige woonst voor al het bestaande,/ en Eros. En Akousileos stemt met Hesiodos in, hij zegt dat na de chaos deze twee – Aarde en Eros – ontstonden. Terwijl Parmenides over zijn ontstaan zegt: *als eerste van alle goden werd Eros bedacht*” (P6b: 74-75; 178B). Hesiodos (+/- 700 v.C.) was een episch dichter. Hier wordt zijn *Theogonia* of *Godengeboorte* geciteerd. Akousileos van Argos (vijfde eeuw) maakte een versie in proza van Hesiodos' *Theogonia*. Parmenides van Elea (ca. 515-na 450) was een vooraanstaand filosoof (P6b: 149).

¹²¹ De lacaniaanse psychoanalytische theorie valt zonder de drie categorieën – Reëel, Symbolisch en Imaginair (RSI) – niet te denken. Quackelbeen toont hoe deze drie ordes zich tot elkaar verhouden aan de hand van de subjectwording, i.e. de overgang van een bij de geboorte ongedifferentieerd menselijk wezentje naar een subject, een spreekwezen. Om deze transitie van natuur naar cultuur te verklaren doet hij in navolging van Lacan een beroep op de topologie als metafoor. Het Reële is het eerste wat er voor de mens is. Het kind wordt in het Reële geboren. Dit kunnen we voorstellen door een cirkel R. Daarboven gaat zich iets construeren als een soort naar binnen geworpen afspiegeling van wat zich buiten bevindt. Gezien de leidende rol van de imago's of beelden hierin, wordt dit de sfeer van het Imaginaire genoemd. Dit wordt voorgesteld als een nieuwe cirkel die deze van het Reële gedeeltelijk overdekt. Het kind construeert zich dus over dat Reële een Imaginaire structuur. Tot op dit punt zijn de cirkels R en I los over elkaar geschoven zonder verbindingspunt. De minste verstoring kan deze laten uiteenvallen. Er is slecht enige kans op hechtheid met de intrede in de taal, met de verankering in de symbolische orde. Het is haar taak te zorgen voor de binding van de twee eerst besproken sferen. Er zijn verschillende modaliteiten van binding van de drie cirkels mogelijk. Zo kan bijvoorbeeld een vierde cirkel, het symptoom, de drie los over elkaar liggende cirkels binden – Cf. de zwarte verbinding infra.

Eros al dan niet een god is? Uiteindelijk concludeert Sokrates dat Eros of de liefde geen god maar een demon is die tussen god en de sterveling in staat (P6b: 106-107; 202B-E). Lacan stelt onomwonden dat de goden tot het reële register behoren en een manier zijn om het reële¹²² te reveleren. Daarom komt elke filosofische ontwikkeling door haar inherente noodzakelijkheid op een eliminatie van de goden uit. Dit is eveneens de reden waarom de christelijke openbaring hen door de evolutie van polytheïsme naar atheïsme elimineert. Voor de notie van god als summum van de openbaring, als *numen*¹²³ is dit een fundamentele en reële zaak. Het christendom reduceert God om Hem uiteindelijk te vernietigen¹²⁴. Het verplaatst de god van de openbaring (dogma) naar het Woord (logos). De weg van deze christelijke openbaring loopt parallel met die van de filosofie die uiteindelijk in de eerder vernoemde fataliteit van de ontkenning van de goden uitmondt. De openbaringen, die de mens tot op heden in het reële ontmoette, gaat hij nu in de logos – de articulatie van betekenaars – zoeken. Ab initio van de filosofische demarche¹²⁵ geldt dit voor elk onderzoek dat zich als wetenschap wil articuleren. Plato leert – terecht of onterecht – dat Sokrates op die manier handelde. Sokrates stelt zich niet tevreden met de *δόξα*¹²⁶, *doxa*, maar richt zich op de *ἐπιστήμη*, *epistèmè*, de wetenschap of het weten. Dit is volgens Plato Sokrates' *φιλοσοφείν*, *philosphein*, 'liefde voor de wijsheid, de filosofie, de wetenschap, het weten'. Lacan herneemt Plato's *Schwärmerei* en stelt dat het platonische denken ultiem faalde daar het niet kon verhinderen dat het de aanzet tot de christelijke gnostiek¹²⁷ gaf. Nochtans is het, volgens Lacan, overduidelijk dat Plato bovenal van het weten of de wetenschap hield (SVIIIb: 58-59).



De ideale vorm van vervlechting die de grootste vorm van hechtheid, van stabiliteit en tezelfdertijd van differentiatie vertoont, is de Borromeaanse verknoping. Borromeaans verknoopt betekent dat de Symbolische cirkel zich beurtelings over de Imaginaire en onder de Reële vlecht.



Deze ideale vervlechting toont een psychisch apparaat dat het kan doen zonder symptoom. De overgang van individu naar subject, van ongedifferentieerdheid naar onderscheiden ordes kantelt rond de as van het toegang krijgen tot het woord, tot het symbolische. Dit impliceert altijd een winst en een verlies: “verlies aan concrete onmiddellijkheid en winst, gezien het een belofte is, een kans op wendbare abstractie. De ongedeelde gaat verloren; het subject wordt in het woord geboren; het instinct wordt door het woord getekend, ondergraven en omgevormd tot wat een subject drijft, tot drift” (Quackelbeen, 1991: 27-34).

¹²² In *Seminarie I* omschrijft Lacan het reële als ‘wat zich niet laat symboliseren of in woorden vatten’ (SI: 80).

¹²³ Het Latijnse *numen* staat voor ‘godelijke wil, godelijke macht, godelijke majesteit, godheid’.

¹²⁴ In *Fenomenologie van de geest* refereert Hegel aan de woorden van Maarten Luther die meent dat met Christus de met de mensheid verenigde God gestorven is (Hegel, 2013 [1807]: 451).

¹²⁵ *Stécriture* suggereert dat het de specifieke filosofische demarche van Plato betreft: *la démarche philosophique de Platon* (St:30) terwijl *Seuil* het over de demarche van de filosofie in het algemeen heeft (SVIIIb: 58).

¹²⁶ *δόξα*, *doxa*, ‘mening, geloof, idee, verwachting, vermoeden, voorstelling; schijn, besluit, plan’.

¹²⁷ De gnostiek is een verzamelnaam voor een brede waaier aan religieuze stromingen binnen het vroege christendom. De term gnostiek is etymologisch afkomstig van het Griekse woord voor kennis, *gnosis* (γνῶσις). In de gnostiek kreeg *gnosis* de speciale betekenis van mystieke kennis over de verborgen aard van de werkelijkheid en van de mens. De gnostiek onderscheidde zich daarmee van het confessionele christendom dat zich baseerde op geloof. *Gnosis* en geloof (*gnosis* en *fides*) vormden in de begintijd van het christendom twee religieuze tegenpolen onder de volgelingen van Jezus. De gnostiek beleefde een bloeitijd in de eerste drie eeuwen na Christus. Sommige hedendaagse historici neigen ernaar de gnostiek een invloedrijke positie te verlenen in de wordingsgeschiedenis van het vroege christendom. Vanaf halverwege de tweede eeuw werd de gnostiek fel bestreden en als ketterij veroordeeld door het zich toen vormende, op een geloof gebaseerde kerkelijke christendom. Op het Concilie van Nicea in 325 aanvaardde de Kerk de Geloofsbelijdenis van Nicea. Hoewel de inhoud van deze geloofsbelijdenis

Lacan herneemt Faidros' discours waarin Eros als een grote en een van de oudste goden wordt voorgesteld. Hiervoor doet Faidros beroep op twee autoriteiten op het vlak van de theogonie namelijk Hesiodos en Parmenides. De problematiek van Eros vormt een theologische discussie. Om dit verder te verduidelijken refereert Lacan aan de *Enneaden*¹²⁸ van Plotinus (204/5 n.C.-270 n.C.) (SVIIIb: 59). Plotinus' *Enneaden* (III.5) handelen volgens Lacan over de Heilige Drievuldigheid¹²⁹: Zeus, Aphrodite en Eros staan respectievelijk voor de Vader, de Zoon en de Heilige Geest (SVIIIb: 59-60). We illustreren dit met onderstaand citaat. Om het citaat ten volle te kunnen begrijpen, moeten we weten dat Plotinus' denksysteem drie hypostasen van de hogere wereld¹³⁰ die de oorsprongen van alles zijn, onderscheidt: het Ene of het Goede, de geest en de ziel. De verbinding tussen de drie hypostasen wordt gevormd door enerzijds de *logos*, de uiting van de hogere entiteiten in hun gang naar beneden en anderzijds de *eros*, de liefde die de gang van de schouwende mens naar omhoog bewerkstelligt (Plotinus, 2005 [1984]: 33-34).

Als mythen dan zo goed als ze kunnen hun didactische werk hebben volbracht, stellen ze degene die daarbij tot inzicht is gekomen in staat de zaken zelf weer te integreren. Die integratie gaat als volgt: de ziel, verenigd met de geest en door de geest tot aanzijn gekomen en verder zwanger van vormende beginsels – een schoonheid met mooie dingen uitgedost en vol weelde, zodat men in haar veel schitteringen en afbeeldingen van alle mooie dingen kan zien – dit geheel nu is Aphrodite, maar alle vormende beginsels in haar zijn de weelde (*euporia*) en Poros (overvloed), als de nectar daar van boven naar beneden is gaan stromen. En de schitteringen die in haar liggen, hetgeen betekent 'in het leven liggen', noemt men de tuin van Zeus en men zegt dat Poros daar slaapt, dronken van dat waarmee hij is gevuld. Wanneer dan het leven tot aanzijn is gekomen en altijd in de zijnden is, zegt men dat de goden feestvieren, waarmee bedoeld wordt dat ze in zo'n gelukzalige toestand leven. Zo dan is deze, namelijk Eros, eeuwig en noodzakelijk tot aanzijn gekomen door de begeerte van de ziel naar het hogere en Goede en was hij er altijd, sedert ook de ziel er was (Plotinus, 2005 [1984]: 346-347; III.5, 9).

Dit geeft een idee waarover het gaat wanneer Faidros over Eros spreekt. Over de liefde spreken, is over theologie spreken. Dit gaat evenzeer op voor de christelijke traditie (SVIIIb: 59-60).

Liefde als ultieme zelfopoffering

Wat zijn de effecten van deze goddelijke liefde? Liefde is een band die niet door menselijke inspanning kan worden verbroken (SVIIIb: 60). Faidros stelt dat je de principes waardoor een mens zich, om goed te kunnen leven, heel zijn leven moet laten leiden, door de liefde verwerft. Welke principes bedoelt Faidros? "Schaamte over wat schandelijk is, trots op wat eervol is". Deze principes komen het sterkst tot uiting in het koppel minnaar en beminde. Bijgevolg, besluit

vooral gericht was tegen het arianisme – Arius was een Alexandrijns priester, die beweerde dat Christus niet werkelijk gelijk aan God was, maar gemaakt zou zijn door de Vader – verwierp de belijdenis ook gnostische leringen (Störig, 2000 [1959]: 233-239). Tijdens een internationaal wetenschappelijk congres in 1966 in Messina zijn de begrippen 'gnosis' en 'gnostiek' scherp van elkaar onderscheiden en gedefinieerd. Onder gnosis verstaat men sindsdien 'esoterische kennis van de goddelijke mysteries'. Gnostiek (...) verwijst naar de specifieke vorm van gnosis uit de tweede en derde eeuw na Christus (van Schaik, 2016: 22-23).

¹²⁸ Lacan verwijst naar *Enneaden II* (SVIIIb: 59; St: 31). *Enneaden II.9* is een tekst gericht tegen de gnostici (Plotinus, 2005 [1984]: 253-276). Alles wijst erop dat Lacan eigenlijk *Enneaden III.5* met de titel *Over (Eros, de god van de) liefde* bedoelt (Plotinus, 2005 [1984]: 335-347; III.5). In dit traktaat houdt Plotinus zich vooral bezig met de allegorische uitleg van de mythe van de geboorte van Eros in Plato's *Symposium*.

¹²⁹ De Heilige Drie-eenheid, Drievuldigheid of Triniteit (*trinitas*) is de theologische opvatting in veel takken van het christendom dat er één God bestaat in drie goddelijke personen: de Vader, de Zoon (Jezus Christus) en de Heilige Geest. "In het Westen heeft in het midden van de vierde eeuw Marius Victorinus de hypostasen van Plotinus, met enkele belangrijke wijzigingen, gebruikt om het thema van de Drievuldigheid te ontwikkelen. Hij vertaalde Plotinus ook in het Latijn en deze vertaling werd door Ambrosius, de bisschop van Milaan, en diens beschermeling en vriend Augustinus met veel enthousiasme gelezen" (Plotinus, (2005 [1984]: 61).

¹³⁰ De 'lagere' wereld is gewoon onze wereld die in vergelijking met de 'hogere' wereld onvolmaakt en minder waardevol is (Plotinus, 2005 [1984]: 33).

Faidros, is een leger samengesteld uit minnaars en geliefden onoverwinnelijk (P6b: 75; 178C–179A). Dit mondt uit in de notie van de liefde als ultieme zelfopoffering, i.e. sterven voor zijn geliefde (SVIIIb: 60). Faidros stelt dat verliefden de enige mensen zijn die bereid zijn om voor elkaar te sterven en dit geldt zowel voor mannen als voor vrouwen (P6b: 76; 179B). Hij haalt drie voorbeelden aan: Alkestis, Orfeus en Achilles, die zich in *l'entre-deux-morts*, de afbakening van het veld van de tragedie, situeren (SVIIIb: 60-61). Eerst focussen we op Alkestis¹³¹. Apollo helpt Admetos de hand van Alkestis te veroveren. Tijdens het bruiloftsmaal vergeet Admetos een offer aan Artemis te brengen die daarop slangen naar zijn slaapvertrek zendt als voorteken van zijn nabije dood. Apollo krijgt van de schikgodinnen, de Moiren¹³², gedaan dat ze zijn gunsteling Admetos, als diens uur geslagen heeft, zullen laten voortleven, mits die iemand bereid vindt in zijn plaats te sterven (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 57). Koning Admetos hoeft bijgevolg van Apollo niet op jonge leeftijd te sterven wanneer hij een plaatsvervanger kan aanwijzen. Zijn ouders weigeren maar zijn vrouw Alkestis was wel bereid haar leven voor haar man te geven. Uit waardering lieten de goden haar ziel uit de Hades¹³³ gaan. Zo veel respect verdient de kracht en toewijding die liefde geeft (P6b: 76; 179B-C). Het tweede voorbeeld handelt over Orfeus, de zoon van de koning van Thracië. Van zijn moeder Calliope, de Muze van de dichtkunst, erfde hij de gave van de zang, waarmee hij alle mensen in vervoering bracht. Apollo schonk hem een snareninstrument en wanneer Orfeus zijn zang liet horen, kon niemand de goddelijke macht ervan weerstaan. Grenzeloos leek zijn geluk, toen hij Eurydike als gemalin tot zich nam. Wanneer Eurydike kort na hun huwelijk door een giftige adderbeet sterft, besluit hij in de onderwereld af te dalen om Hades te smeken zijn echtgenote terug te geven. Hij kan Hades vermurwen door zijn snarenspeel en de goddelijke klanken van zijn zangstem. Hades' verdict luidt dat hij Eurydike naar de wereld der levenden mag meenemen op voorwaarde dat hij niet achterom kijkt tot hij de onderwereld heeft verlaten. Indien hij het bevel negeert, zal hij Eurydike voorgoed verliezen. Verteerd door verlangen en liefde kan de zanger zich op de terugweg niet langer bedwingen, kijkt om en ziet zijn vrouw zwevend in de onderwereld verdwijnen (Schwab, 1997 [1956]: 92-95). Faidros interpreteert de afloop van Orfeus' avontuur als volgt. De goden tonen Orfeus een schim van Eurydike. Hij krijgt haar niet omdat “zo’n tokkelaar als hij in hun ogen een zwakkeling moest zijn, die niet (zoals Alkestis) voor de liefde zijn leven zou durven geven”. Omdat hij een kunstje bedacht om

¹³¹ De legende van Alkestis is het thema van het gelijknamige stuk van Euripides (Plato, 1999: 247). “De zelfopoffering van Alkestis, de aanvaarding daarvan door Admetos en de worsteling van Herakles met de Dood vormen de stof van Euripides’ *Alkestis*” (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 57-58).

¹³² Het woord ‘moira’ betekent ‘deel’ en duidt op het de mens toekomende aandeel in het geluk. Homeros spreekt van één Moira: personificatie van een ook door de Olympische goden niet te beïnvloeden lotsbestemming en levensduur die ieder mens vanaf de geboorte krijgt toebedeeld. Bij Hesiodos vindt men voor het eerst drie Moiren. (...). Gaandeweg worden deze drie ‘schikgodinnen’, verwanten van de Erinyen en van de godin van de zwangerschap en bevalling Eileithyia, steeds meer verbonden met het beeld van de levensdraad – een associatie die overigens ook al bij Homeros is te vinden. Klotho is aanwezig bij de geboorte en houdt het spinrokken vast; Lachesis spint de draad van onze lotgevallen; de ‘onafwendbare’ Atropos knipt of snijdt de draad door” (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 437-438).

¹³³ Hades is de goddelijke heerser over het dodenrijk, woonplaats van de bloedeloze schimmen van de overledenen die naar hem eveneens Hades wordt genoemd. Op enkele uitzonderingen na, toont Hades zich onverbiddelijk: aan de zielen van de overledenen, eenmaal door Hermes in het dodenrijk gebracht, is de terugkeer naar het rijk der levenden definitief ontzegd. De in/uitgang wordt bewaakt door de driekoppige, monsterlijke hond Kerberos. Bovendien is er de barrière van de onderaardse rivier de Styx, die men slechts met behulp van de gemelijke veerman Charon kan oversteken; bij deze rivier zweren de goden hun heiligste eden. Andere rivieren als de Acheron grenzen de onderwereld eveneens af. Men stelde zich het dodenrijk als een triest verblijf voor, maar niet als de hel. Hades gold als een kille maar niet als een onrechtvaardige of slechte godheid. Pas gaandeweg wordt een onderscheid gemaakt tussen het lot van de rechtvaardigen en dat van de boosdoeners. Blijkens het relaas van Aeneas, weergegeven door Vergilius (2011: 303-311; 6, 540-678), ondergaan de boosdoeners in de Tartaros, een oord van eeuwige duisternis, hun straf; de zielen van de rechtvaardigen verkeren in een ander deel van het dodenrijk, het Elysium of Elysische Velden (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 257-259).

het dodenrijk levend binnen te komen, legden ze hem een toepasselijke straf op. Ze lieten hem door vrouwen om het leven brengen¹³⁴ (P6b: 76; 179D). Ten slotte komt *Achilles* aan de beurt. In *Ilias* schrijft Homeros dat Achilles door zijn, door Hektor gedode, vriend Patroklos te wreken zelf doelbewust zijn dood kiest daar zijn moeder Thetis hem waarschuwde dat hij door Hektors dood zijn eigen doodsvonnis zou tekenen (Homeros, 2010: 511-512; XVIII, 70-100). Faidros stelt dat het verhaal van Orfeus in schril contrast staat met dat van Achilles aan wie de goden de eer bewezen hem naar de eilanden der gelukzaligen¹³⁵ te zenden: “Hij ging nóg verder dan je leven voor dat van een ander te geven [zoals Alkestis]. Zelfs nu de ander dood was, bleek hij tot dat offer bereid. Vandaar dat de goden hem hogelijk waardeerden en grote eer bewezen: hij had zoveel voor zijn minnaar over” (P6b: 76-77; 179E-180A).

Achilles' hoogste offer. Eromenos wordt erastès

De goden hielden, volgens Faidros, helemaal niet van Orfeus' hachelijke onderneming. Ze toonden hem geen echte vrouw maar een spookbeeld van een vrouw. Volgens Lacan resoneert dit met zijn discours over de verhouding met de ander waar hij een onderscheid maakt tussen enerzijds het ‘object van de liefde’, dat het fantasma afdekt en anderzijds het ‘zijn van de ander’, met de vraag of de liefde dit ‘zijn’ kan bereiken. Volgens Faidros' vertoog komt Alkestis door haar dood op de plaats van het ‘wezen’ van de ander, i.e. Admetos. Lacan refereert in zijn seminarie expliciet aan de Griekse tekst. In *Seuil* wordt het werkwoord *ὑπὲρ ἀποθανεῖν*, *hyperapothanein*¹³⁶ in één woord weergegeven (SVIIIb: 61). Deze weergave laat niet toe te vatten wat Lacan bedoelt. *Stécriture* maakt ons wijzer. We lezen *ὑπὲρ ἀποθανεῖν*, *hyperapothanein* (St: 32). In een voetnoot wordt verwezen naar de volledige weergave van het tekstdeel waarzonder Lacans hierop volgende uitspraak onmogelijk valt te begrijpen. In de Griekse tekst lezen we: *μόνη ὑπὲρ τοῦ αὐτῆς ἀνδρὸς ἀποθανεῖν* (Platon, 1962 [1929]: 13; 179b), *mone 'hyper' tou autès andros 'apothanein'* (St: 32). Letterlijk vertaald: ‘zij alleen, zet zich op de plaats van haar man in de dood’. In deze zinsnede staat ‘haar man’ (*tou autès andros*) tussen het prefix *hyper* en het werkwoord *apothanein* (St: 32). Nu begrijpen we waarom Lacan stelt dat de substitutie of metafoor zich letterlijk realiseert. Alkestis komt werkelijk ‘op’ de plaats van Admetos en wordt ‘in’ zijn plaats omgebracht (SVIIIb: 61-62).

¹³⁴ De meeste versies omtrent de dood van Orfeus hangen samen met het definitieve verlies van Eurydike. In zijn rouw schuwt hij elk seksueel verkeer, althans met vrouwen, want hij zou wel verhoudingen met jongens zijn aangegaan. Het kan ook zijn dat hij vrouwen is gaan uitsluiten uit de kring van ingewijden. De Mainaden, ‘razende vrouwen’ met wie hij zich vroeger in de aan Dionysos gewijde orgieën had begeven, zijn woedend over de weigering of miskenning die ze van Orfeus moeten ondervinden, en scheuren hem in hun razernij in stukken (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 409, 503-504; Plato, 1999: 247). In *Politeia* laat Plato Er het volgende over Orfeus' ziel verhalen: “Zo zei hij [Er] gezien te hebben dat de ziel die ooit die van Orfeus was geworden voor het leven van een zwaan koos uit haat jegens het vrouwelijke geslacht. Omdat vrouwen hem de dood hadden ingejaagd, wilde hij niet uit een vrouwmens geboren worden” (P9: 422; 620A). De ziel van de zanger Orfeus koos voor het leven van een zwaan omdat deze vogel – ten onrechte – bekend stond om zijn zang (P9: 454).

¹³⁵ De eilanden der gelukzaligen, *Elysium* of *Elysion* en Elysische Velden zijn synoniem. Plato beschrijft dit idyllische oord in *Gorgias* (P12: 117-123; 523A-527E) en baseert zich hiervoor op Homeros' *Odyssee*. Proteus, de oude waarzegger, onsterfelijke zeegod en dienaar van Poseidon zegt tegen Menelaos: ““(…) de onsterfelijken zullen u levend zenden naar de einden der aarde en de Elysische velden, waar de blonde Rhadamanthys vertoeft en waar een gemakkelijk leven de mensen wacht. Daar ligt geen sneeuw, blaast geen storm, nooit valt er regen, maar altijd zendt Okeanos zacht ruisende winden om de mensen koelte te brengen”” (Homeros, 2002 [1982]: 437-438; 4, 561-569). Een treffende omschrijving vinden we eveneens in Vergilius' *Aeneas* (Vergilius, 2011: 309-311; 6, 637-678).

¹³⁶ *ὑπὲρ ἀποθανεῖν*, *hyperapothanein*, ‘sterven voor’.

Het geval van Achilles stelt zich anders. Hij is degene die kiest om *ἐπαποθανεῖν*¹³⁷, *epapothanein*. Hij is ‘degene die me zal volgen’¹³⁸. Hij volgt Patroklos in de dood. Achilles’ moeder Thetis stelt haar zoon voor een keuze. Achilles wil Hektor enkel en alleen doden om de dood van Patroklos te wreken. Ziet hij hiervan af dan zal hij een rustige terugreis maken naar zijn vaderland en een gelukkige oude dag kennen. Doet hij het wel dan is zijn fatale lot bezegeld. Achilles twijfelt geen seconde en doodt Hektor vastberaden. Volgens Lacan is Achilles’ keuze op zich even doorslaggevend als de zelfopoffering van Alkestis. Achilles’ keuze van het (doods)lot (Moirai) heeft dezelfde waarde als Alkestis’ substitutie van ‘zijn’ door ‘zijn’ (SVIIIb: 62). Nu gaat Faidros over tot enkele beschouwingen over de wederzijdse erotische verhouding tussen Achilles en Patroklos. De discussie gaat over wie van dit koppel de positie van minnaar, *erastès* en die van beminde, *eromenos* inneemt. Aischylos’ mening staat tegenover die van Homeros. Aischylos beweert dat Patroklos het liefje van Achilles was. Homeros daarentegen stelt dat Achilles nog geen baardgroei had en veel jonger¹³⁹ was (P6b: 77; 180A). Om dit te begrijpen is het van belang te weten dat in de Griekse liefde, als instrument van de morele opvoeding¹⁴⁰, een ouder iemand de functie van minnaar inneemt en een jongeling de functie van beminde. Faidros beweert dat wanneer de ‘aanbedene’ van zijn ‘aanbidder’ houdt, de bewondering en waardering van de goden nog groter is dan wanneer de ‘aanbidder’ van zijn ‘lieveling’ houdt. Daarom bewezen de goden Achilles een grotere eer dan Alkestis, en mocht hij naar de Eilanden der Zaligen (P6b: 77; 180A-B). De goden vinden het uitermate subliem wanneer de *eromenos*, beminde zich als een *erastès*, minnaar gedraagt. Hieruit kunnen we afleiden dat Alkestis de positie van *erastès*, minnaar bekleedt en dat Achilles zich in de functie van *eromenos*, beminde bevindt. Door zijn positie van *eromenos*, beminde vinden de goden Achilles’ opoffering veel bewonderenswaardiger. Het theologische betoog van Faidros over de liefde mondt uit in de uitspraak dat een *eromenos*, beminde zich als een *erastès*, minnaar gedraagt (SVIIIb: 63). Dit is een omkering van de metafoor van de liefde die Lacan aanvankelijk poneert namelijk dat de *erastès*, minnaar op de plaats van *eromenos*, geliefde

¹³⁷ *Ἐπαποθανεῖν*, *epapothanein*, ‘sterven na’. Het prefix *ἐπι*, *epi* betekent onder andere ‘daarop, daarna’ en duidt op een opeenvolging, een accumulatie (St: 33).

¹³⁸ Il est *celui qui me suivras* (SVIIIb: 62). *Stécriture* (St: 33) verwijst naar de les van 13 juni 1956 van *Séminaire III Les Psychoses* (SIII: 307-320) waar Lacan een linguïstische analyse maakt van deze zin om onder andere het verschil tussen *je*, ‘ik’ en *moi*, ‘ik’ of tussen *je*, ‘ik’ en *tu*, ‘jij’ in het kader van wat Lacan de *personnaison* van het subject noemt, aan te tonen. Hij poneert daarbij dat ze niet noodzakelijk in een zin moeten uitgedrukt worden om er toch aanwezig te zijn. *Viens*, ‘Kom’ is bijvoorbeeld een zin waarin zowel *je*, ‘ik’ als *tu*, ‘jij’ geïmpliceerd zijn (SIII: 304-305). Hij stelt de vraag naar het verschil tussen *tu es celui qui me suivras partout* en *tu es celui qui me suivra partout*. Bij het uitspreken van beide zinnen in het Frans horen we geen verschil. De Nederlandse vertaling van beide zinnen is identiek en luidt ‘je bent degene die me overal zal volgen’. Lacan speelt met het gegeven dat beide zinnen niet dezelfde betekenis hebben. *Tu es celui*, ‘jij bent degene’ is de hoofdzin in de tweede persoon enkelvoud. *Qui*, ‘die’ fungeert als scherm. Vraag is of dit scherm al dan niet *tu*, ‘jij’ zal doorlaten? Het is onmiddellijk duidelijk dat *tu*, ‘jij’ niet van de daarop volgende betekenaar kan worden losgekoppeld. De permeabiliteit van het scherm hangt niet af van *tu*, ‘jij’ maar van de betekenis van het werkwoord *suivre*, ‘volgen’ en van de betekenis die de spreker erin legt. *Tu es celui qui me suivras partout* is een (unieke) keuze, een mandaat, een delegatie, een investering. *Tu es celui qui me suivra partout* is een vaststelling maar dan eerder een gekwetste, gegriefde vaststelling. Indien *Tu es celui qui me suivra* een determinerend karakter krijgt, hebben we er rap de buik van vol. *Tu es celui qui me suivra* straalt een bepaalde zekerheid uit. *Tu es celui qui me suivras* drukt eerder vertrouwen uit. Dit vertrouwen veronderstelt een lossere band tussen de persoon die verschijnt in het *tu*, ‘jij’ van de hoofdzin en de persoon die verschijnt in de bijzin (SIII: 315-317). Dit geldt ook voor Achilles die geheel uit eigen wil doelbewust Patroklos in de dood volgt. Achilles is degene die kiest om *ἐπαποθανεῖν*, *epapothanein*. Il est *celui qui me suivras*, ‘Hij is degene die me in de dood zal volgen’ (SVIIIb: 62).

¹³⁹ In de *Ilias* zegt Menoitios, de vader van Patroklos: “Mijn zoon, Achilles is van hogere komaf, maar jij bent ouder. Hij is veruit de sterkste, maar spreek jij oprecht tot hem, zeg wijze woorden, geef hem raad, en leid hem. Hij zal wel luisteren in zijn belang” (Homeros, 2010: 317; XI, 780-790; eigen cursivering).

¹⁴⁰ Robin (1962: XLV) beschrijft de Griekse liefde als instrument van morele opvoeding: “De minnaar fungeert als gids en beschermer van zijn geliefde, deze laatste wijdt zich helemaal aan de verdediging van de persoon, de reputatie en de morele of materiële belangen van zijn minnaar”.

komt. Volgens Robin (1962: XL) lezen velen hierin een morele contradictie daar ze stellen dat de opoffering van de minnaar voor zijn geliefde er niet mag toe leiden dat aan de opoffering van de geliefde voor zijn minnaar meer waarde wordt gehecht. Robin stelt dat het niet zozeer een contradictie betreft maar eerder twee momenten in Plato's denken. Eerst ziet hij de zelfopoffering als een maat van liefde enerzijds in de twee heteroseksuele koppels – Alkestis en Admetos, Orfeus en Eurydike – en anderzijds in het homoseksuele koppel Achilles en Patroklos. Vervolgens vraagt hij zich af welke van deze twee vormen van zelfopoffering de schoonste is? Plato's antwoord luidt: de tweede vorm. Dit valt niet te verwonderen daar juist de lofzang op de Griekse liefde het centrale thema van het *Banket* uitmaakt.

Lacan beweert dat in het erotische koppel de 'actieve' positie zich aan de kant van de *erastès*, minnaar bevindt. Wanneer we het heteroseksuele koppel 'Alkestis en Admetos' beschouwen, bevindt zowel het 'tekort' als de 'activiteit' zich aan de kant van *erastès*, Alkestis of de vrouw¹⁴¹. Aan de kant van de *eromenos*, beminde situeert zich het 'object'¹⁴² waarnaast Lacan de term 'sterk' plaatst. Bij de benadering van de complexere problematiek van de heteroseksuele liefde zal de dissociatie tussen de 'activiteit' en de 'sterkte' nuttig blijken¹⁴³. Lacan vindt het belangrijk dit op te merken op het moment dat dit overduidelijk wordt geïllustreerd in het geval van Achilles en Patroklos. Het is een dwaling te denken dat de 'sterkte' gepaard gaat met de 'activiteit' of dat gezien Achilles manifest sterker dan Patroklos is, hij niet de *eromenos*, beminde zou kunnen zijn (SVIIIb: 64).

De mythe van de 'verlangende' hand

Het 'zijn' van de ander kunnen we vanuit twee invalshoeken benaderen. Vanuit de 'intersubjectiviteit' herkennen we in de ander een 'subject'. Vanuit de functie van het 'verlangen' is het zijn van de ander geen 'subject' maar een geliefde 'object'. De essentie van het object is 'dat het ontbreekt'. *Eromenon*¹⁴⁴ is het onzijdig genus van *eromenos* net zoals *τὰ παιδικά*, *ta paidika* dat in het onzijdig meervoud 'lieveling' betekent. Dit 'onzijdig' grammaticale genus benadrukt het objectkarakter van de ander. Lacan evoceert het verlangen naar een geliefd object met het beeld van de hand die reikt naar de gerijpte vrucht, naar de ontloken roos of naar het plots ontvlamde houtblok om het aan te wakkeren. Dit beeld is, naar zijn zeggen, een eerste aanzet tot een mythe. Lacan stelde dat de goden een manifestatie van het reële zijn. Elke overgang naar een symbolische orde verwijdt ons verder van een openbaring van het reële¹⁴⁵ (SVIIIb: 67-68). Faidros' discours leert dat volgens Parmenides Eros als eerste van alle goden werd bedacht (P6b: 75; 178B). In *Le Poème de Parménide* identificeert Beaufret (1955) de liefde met de waarheid. Lacan bedoelt hier de radicale structuur van de waarheid zoals in *La Chose freudienne* gedefinieerd (SVIIIb: 68-69). Hij vat de freudiaanse ontdekking in de uitdrukking 'de waarheid spreekt' en laat de waarheid zelf aan het woord:

¹⁴¹ Freud stelt in zijn *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* dat het antoniemenpaar actief-passief tot de algemene kernmerken van het seksuele leven behoort (F4: 40). Over de differentiatie tussen man en vrouw schrijft hij: "En als men de begrippen 'mannelijk' en 'vrouwelijk' een duidelijker inhoud kon geven, zou men zelfs de bewering kunnen verdedigen dat *de libido in de regel en wetmatig van mannelijke aard is, of ze nu bij de man af bij de vrouw voorkomt, en ongeacht het geslacht van haar object*" (F4: 95). In een voetnoot voegt hij er aan toe dat in de psychoanalyse mannelijk en vrouwelijk in de zin van actief en passief gebruikt worden. In die betekenis wordt de libido mannelijk genoemd want de drift is altijd actief, ook wanneer ze zich een passief doel heeft gesteld (F4: 95). Hoewel Lacan het hier niet over de libido maar over de positie van *erastès* heeft, is het in dezelfde betekenis dat hij stelt dat Alkestis, de vrouw de 'actieve' of 'mannelijke' positie inneemt.

¹⁴² Lacan duidt dit beminde object in het *Banket* aan met de Griekse term *τὰ παιδικά*, *ta paidika* dat in het neutrum plurale 'lieveling' betekent.

¹⁴³ Lacan komt hierop terug bij zijn bespreking van Diotima's mythe over de geboorte van Eros.

¹⁴⁴ *Eromenon* is het onzijdige voltooid deelwoord van *ἐράω*, *eráo*, 'liefhebben, beminnen' (St: 35).

¹⁴⁵ Lacan verwijst supra naar de verschuiving in het christendom van dogma naar logos (SVIIIb: 58).

“Ik ben voor jou het enigma dat even snel verdwijnt als verschijnt, (...). Waar zal ik in jou passeren, waar was ik voor deze passage? Misschien vertel ik het je op een dag? Maar om me te vinden waar ik ben, zal ik je leren aan welk teken je me kan herkennen. Luister goed, ik geef het geheim prijs. Ik, de waarheid, ik spreek” (E: 408-409).

Het ding spreekt uit zichzelf: *ça parle*, ‘het spreekt’ en wel op de plaats waar we het het minst verwachten, daar waar het lijdt (E: 413). De eerste verbeelding en gedachte van de waarheid is de liefde. Ze heeft vader noch moeder. Er is geen genealogie van de liefde. En nochtans tekent er zich bij Hesiodos’ voorstelling van de goden, een genealogie, een afstammingssysteem, een theogonie, een symboliek af. De christelijke god bevindt zich op een positie tussen theogonie en atheïsme. Deze god is, gezien vanuit zijn interne organisatie, een drie-eenheid. Het is een radicale articulatie van de afstamming in een onherleidbare, mysterieuze, symbolische vorm. De verholten verhouding die het minst natuurlijk en het meest zuiver symbolisch is, is de verhouding tussen de vader en de zoon, aldus Freud. De derde aanwezige term is, volgens Lacan, de liefde. Lacan vertrekt van de liefde als god, geconcipieerd als een realiteit die zich in het reële manifesteert. Daarom kan hij er enkel onder de vorm van een mythe over spreken¹⁴⁶. Lacan verwijst naar de formule van de metafoor als substitutie¹⁴⁷ van *erastès* door *eromenos*, die de betekenis van de liefde laat ontstaan. Om dit te verduidelijken vervolledigt Lacan de aanzet van zijn mythe. De hand die naar de vrucht, de roos of het houtblok reikt, is onlosmakelijk verbonden met de rijpheid van de vrucht, de schoonheid van de roos of de gloed van het brandende houtblok. Wanneer nu terwijl je hand naar het object reikt uit deze vrucht, roos of houtblok een hand te voorschijn komt die jouw hand probeert aan te raken en op dat moment je hand in de gesloten volheid van de vrucht, het ontluiken van de bloem of in de explosie van een ontvlammende hand verstijft, produceert zich de liefde. Hier houdt het niet op want het wordt jouw liefde op dat ogenblik daar je eerst op de positie van *eromenos*, het geliefde object staat en plots op de positie van *erastès*, de verlangende terecht komt. Met deze mythe wil Lacan beklemtonen dat elke mythe zich tot het onverklaarbare reële verhoudt. Wat er ook aan het verlangen antwoordt, het blijft altijd onverklaarbaar. Het betreft in elk geval geen wederkerige symmetrische structuur. Onze hand reikt naar een object en de hand aan de andere kant is een mirakel. Het is niet onze taak om mirakels te organiseren maar wel om te begrijpen wat zich voordoet, i.e. de metaforische substitutie van *erastès* door *eromenos*. Dit lijkt in tegenspraak met het voorbeeld van Achilles die vanuit de positie van *eromenos* de plaats van

¹⁴⁶ Dit geldt evenzeer voor Sokrates (weten) die Diotima (mythe) het woord geeft om over de liefde te spreken.

¹⁴⁷ In *Seuil* lezen we: “C’est bien ce qui m’autorise à fixer devant vous l’orientation de ce dont il s’agit, en vous dirigeant vers la formule, la métaphore, la substitution, de l’*erastès* à l’*erômenos*” (SVIIIb: 69, eigen cursivering). In *Stécriture* wordt deze zin anders geformuleerd: “(…), l’orientation de ce dont il s’agit quand j’essaie de vous diriger vers la formule métaphore-substitution de *erastès* à *erômenos*” (St: 36, eigen cursivering). *Seuil* behandelt metafoor en substitutie als twee synoniemen waarbij *erastès* op de plaats van *eromenos* komt, i.e. de minnaar wordt beminde. Volgens (Elp) is dit in tegenspraak met het daarop volgende voorbeeld van Achilles die als *eromenos* op de plaats van de *erastès* komt, i.e. de beminde wordt minnaar (Elp: 28). Wij volgen deze redenering niet omdat Lacan zelf aangeeft dat het om een schijnbare tegenspraak gaat (SVIIIb: 70). Onze lectuur leidt tot de hypothese dat Lacan de metafoor van de liefde in beide richtingen hanteert en bijgevolg twee gevallen onderscheidt. In het eerste geval hanteert hij zijn eerder gangbare invulling van de metafoor waarbij *erastès* op de plaats van *eromenos* komt. In het andere geval betreft het eerder een uitzonderlijk gebruik van de metafoor – cf. Achilles – waarbij *eromenos* op de plaats van *erastès* komt. (Elp) opteert voor de formulering in *Stécriture* waar de ‘metafoor-substitutie’ als één concept wordt gezien. Ze baseren zich hiervoor op een interventie van Lacan op 23 juni 1960 voor de *Société de philosophie* in antwoord op een uiteenzetting van M. Perelman die een schriftelijke neerslag kreeg in *La métaphore du sujet* (E: 889-892). Lacan onderscheidt Perelmans metafoor door ‘analogie’ en zijn eigen conceptie van de metafoor als ‘substitutie’ die hij als volgt definieert: “La métaphore est radicalement l’effet de la substitution d’un signifiant à un autre dans une chaîne, sans que rien de naturel ne le prédestine à cette fonction de phore, sinon qu’il s’agit de deux signifiants, comme tels réductibles à une opposition phonématique” (E: 890).

erastès inneemt (SVIIIb: 69-70). Lacan herneemt het gegeven dat de goden Achilles' zelfopoffering hoger waarderen dan Alkestis' opoffering. Alkestis neemt de plaats van haar gemaal in om in zijn plaats te sterven. Achilles aanvaardt zijn tragische lotsbestemming om de dood van Patroklos te wreken. Door deze act komt hij niet in de plaats van Patroklos maar volgt hij hem in de dood. Achilles maakt van Patroklos' lot een in te lossen schuld. Dit wekt bij de goden de hoogste achting. Alkestis offert zich in de positie van *erastès* voor haar man. En dit wordt als een minder verheven vorm van liefde gezien dan Achilles' positiewissel die zich transformeert van *eromenos* in *erastès*. Van Achilles kunnen we niet zeggen dat hij als *eromenos* in Patroklos' plaats komt daar hij door zijn dood onbereikbaar werd. Het kapitale punt is dat Achilles zich vanuit zijn positie van beminde transformeert in die van minnaar. Op deze manier wordt het fenomeen van de liefde in het *Banket* geïntroduceerd (SVIIIb: 70-71).

4. Pausanias. Liefde als bezit

Een versterkt verlangen is liefde, maar een versterkte liefde is waanzin¹⁴⁸
(Prodikos)

De psychologie van de rijke

Volgens Lacan is de beste commentaar die we in de marge van Pausanias' vertoog kunnen plaatsen, de evangelische waarheid dat de rijken de toegang tot het rijk der hemelen is ontzegd. Hij omschrijft deze waarheid als een evangelische vloek (SVIIIb: 65,79). Pausanias weerlegt Faidros' vertoog over Eros' uniciteit. Er zijn twee vormen van liefde en nu rijst de vraag welke vorm lof verdient. Pausanias stelt dat er zonder Eros geen Aphrodite is en aangezien er twee Aphrodites zijn, moeten er ook twee vormen van Eros zijn. De oudste Aphrodite heeft geen moeder en is een dochter van de Hemelgod. Ze heet 'Hemelse'. De jongste is een dochter van Zeus en Dione en heet 'Aardse'¹⁴⁹. Er is bijgevolg een Hemelse en een Aardse Eros (P6b: 77-78; 180C-E; SVIIIb: 72). Alleen de Eros die ons tot een goede vorm van liefde verleidt, moet worden geprezen (P6b: 78; 180E-181A). Het misprijzen voor de aardse Eros spreekt overduidelijk uit Pausanias' vertoog (SVIIIb: 72):

Hij rommelt maar wat aan. Zo is het ook met het liefdeleven van doorsnee-mensen gesteld. Zulke lui worden om te beginnen evengoed op vrouwen als op jongens verliefd. Verder houden ze meer van het lichaam dan van de ziel van hun geliefde. Ook gaat hun voorkeur naar de ergste onbenullen die ze kunnen vinden, want ze zijn alleen geïnteresseerd in klaarkomen en malen er niet om of wat zij doen al dan niet deugt. Wat ertoe leidt dat ze maar wat aanrommelen, goed of kwaad is hun om het even (P6b: 78; 181B-C).

De 'hemelse' Eros richt zich uitsluitend op de liefde voor jongens en mist losbandigheid (P6b: 79; 181C). Pausanias verwoordt een bepaalde regelgeving rond de knapenliefde die Lacan als een sociale¹⁵⁰ vormgeving van de liefdesrelaties omschrijft (SVIIIb: 72):

Juist bij de knapenliefde kun je merken wie echt door deze Eros is gegrepen. Zo iemand houdt pas van jongens wanneer die hun verstand beginnen te krijgen, tegen de tijd dat hun baardgroei begint. Wie vanaf die tijd van een jongen gaat houden is, volgens mij, bereid om voor altijd met hem samen te blijven en het leven met hem te delen. Zo'n man is geen bedrieger die een argeloze jongen misbruikt en hem meteen weer in de steek laat, om grinnikend en wel naar de volgende te rennen. Eigenlijk zou gescharrel met jonge jongens bij wet verboden moeten worden. Zo kun je voorkomen dat veel energie aan iets onzekers

¹⁴⁸ "Un désir redoublé est de l'amour, mais l'amour redoublé devient folle passion". Dit citaat figureert niet in de stenografie en ook niet in *Seuil*. Lacan zou deze epigraaf aan het begin van de les in het Grieks zonder vertaling en zonder referentie op het bord hebben geschreven (St: 35, Elp: 27). *Stécriture* stelt een licht gewijzigde vertaling voor: "Un désir redoublé est de l'amour, mais l'amour redoublé devient *du délire*" (St: 35, eigen cursivering). (Elp: 27) schrijft het citaat aan Prodikos toe. Prodikos van Keos (ca. 465-ca. 400 v.C.) was een der bekendste Griekse sofisten en treedt aan in Plato's dialoog *Protagoras* (P11a).

¹⁴⁹ Hesiodos' *Theogonia* (Hésiode, 1999: 33-34; v.188-196) vermeldt dat Aphrodite geboren zou zijn uit het zeeschuim dat zich verzamelde rond het geslachtsdeel van de god Ouranos (Hemel), dat door diens zoon Kronos was afgehakt en in zee gestort. Maar in Homeros' *Ilias* (Homeros, 2010: 130-131; V, 348, 371) heet zij een dochter van Zeus en de Nereïde Dione te zijn. Beide godinnen, de *Urania* en de *Pandemos*, hadden in Athene een tempel (P6b: 150; Plato, 1999: 248). De beide vertalingen van de Win geven aan dat Zeus Ouranos castreerde (Plato, 1980: 269; Plato, 1999: 248). Zie verder Ferry (2010 [2008]: 56-59). *Urania*, *Ouranios* vertalen we met 'hemels'. *Pandemos* vertaalt de Win met 'vulgair' of 'volks' (Plato, 1980: 206; Plato, 1999: 191), Warren en Molegraaf (P6b: 150) vertalen met 'aards', Koalschijn (1985 [1980]: 19) vertaalt met 'alledaags'.

¹⁵⁰ Lacan noemt Faidros' betoog een discours over een mythe en dat van Pausanias een vertoog van een observator van samenlevingen (SVIIIb: 72).

wordt verspild. Het is toch onzeker hoe jonge jongens zich gaan ontwikkelen? Het kan met hun lichaam en met hun ziel verkeerd of voortreffelijk aflopen. Als je fatsoenlijk bent, leg je je die wet zelf op (P6b: 79; 181C-182A).

Het feit dat de Atheners restricties opleggen aan de bovenvermelde praktijken wijst erop dat ze het doel van de relationele duurzaamheid dienen waarbij hen een levenslange relatie voor ogen staat. Waar bevindt zich de deugd in de functie van degene die kiest? De beminde jongeling weet het minst van het koppel. Hij is minder in staat de deugd in te schatten van welke relatie hem het meeste voordeel biedt. Lacan vindt dit een ambigue beproeving. De deugd stuurt ook de keuze van de minnaar. Wat gaat hij in zijn geliefde zoeken? Iets dat deze hem kan geven. Beiden ontmoeten elkaar in een coïnciderend vertoog waarin de uitwisseling centraal staat. De minnaar draagt intelligentie en verdiensten bij; de beminde doet een vorming en een weten op (SVIIIb: 73). Enkel wanneer beide beginselen tegelijk aanwezig zijn, is de overgave van een jongen aan zijn minnaar iets goeds, en verder nooit (P6b: 83; 184D-E).

Een dergelijk koppel constitueert een verhouding van het hoogste niveau en situeert zich op het vlak van *κτάομαι*, *ктаομαι*¹⁵¹, ‘aanwinst, bezit’. Deze superieure liefde zal, los van de geslachten, voor eeuwig als de platonische liefde de geschiedenis ingaan. Het psychologische register waarin Pausanias’ discours zich afspeelt, is een soort marktprijsbepaling waarbij het erop aankomt de psychische investeringsfondsen goed te beleggen. De strikte reglementering van de knapenliefde in Pausanias’ vertoog, dient te voorkomen dat investeringen tevergeefs worden verspild aan jongeren die de moeite niet waard blijken. Dit is ook de reden waarom men afwacht tot ze wat meer gevormd zijn zodat de investeerder weet welk vlees hij in de kuip heeft. Zij die deze sollicitatieprocedure in de war sturen, zijn volgens Pausanias barbaren. De toegang tot de beminden zou op dezelfde strikte manier moeten worden gereguleerd als in het geval van de vrijgeboren vrouwen waarvan enkel hun vader of een mannelijke aanverwant hen mag uithuwelijken. Zo worden twee gegoede families verenigd die een naam, waarde, firma of bruidsschat hebben. Op die manier worden ze beschermd door de gevestigde orde. Deze bescherming verbiedt eveneens minderwaardigen de toegang tot de begeerde objecten. Lacan noemt dit de psychologie van de rijke. De rijke bestond voor de bourgeois. Reeds in primitieve agrarische economieën bestaat de rijke met zijn primordiale kenmerk van luxe-uitgaven tijdens periodieke feesten. Het was zijn eerste taak in primitieve gemeenschappen. De psychologie van de rijke steunt op het gegeven dat de relatie tussen de rijke en de ander op bezitswaarde is gebaseerd. Het gaat over de evaluatie van goederenbezit. Pausanias’ discours handelt over het bezit van de beminde omdat het een goed fonds is – in de Griekse tekst *χρηστός*, *chrestos*¹⁵² (SVIIIb: 73-74). Enkele jaren na dit banket neemt Pausanias samen met zijn geliefde Agathon de benen naar het domein van de Gelukzaligen, een afgezonderde plaats op het platteland in een verafgelegen land¹⁵³ waar ze verblijven zolang hun veiligheid wordt gegarandeerd. Het ideaal van de liefde bestaat voor Pausanias uit de bescherming van zijn kapitaal. Wat hij ontdekte en liet renderen, bergt hij veilig in zijn safe op (SVIIIb: 75).

Lacan beschrijft nu een personage dat zich in het verlengde van Pausanias’ vertoog situeert. Het betreft een excessief rijke man die koffers vol diamanten¹⁵⁴ bezit onder andere uit voorzorg omdat men nooit weet wat er komen gaat. Het geval situeert zich kort na de oorlog waar de wereld zo kon ontvlammen. De man was een rijk calvinist. Lacan verontschuldigt zich op

¹⁵¹ *Κτάομαι*, *κταομαι*, ‘zich verwerven; verschaffen, kopen; zich berokkenen, op de hals halen; maken tot; voor zich winnen; voor een ander verwerven; bezitten, hebben’.

¹⁵² *Χρηστός*, *chrestos*, ‘bruikbaar, nuttig; gunstig, voorspoedig, gelukbrengend; voordelig; verdienstelijk, flink, degelijk, dapper; goed, edel, rechtschapen; vriendelijk, mild, zacht’.

¹⁵³ Macedonië (SVIIIb: 75). Agathon en Pausanias verbleven op uitnodiging aan het hof van Archelaus I die van 413 tot 399 koning van Macedonië was (https://en.wikipedia.org/wiki/Archelaus_I_of_Macedon).

¹⁵⁴ Lacan merkt op dat het in dit geval geen metafoor betreft (SVIIIb: 75). Hij maakt hier een allusie op de diamanten of sierstenen, de *agalmata* of objecten van het verlangen binnenin de ‘sileën’ Sokrates.

voorhand tegenover de aanhangers van deze religie en stelt dat het uiteraard geen privilege is van het calvinisme om rijken voort te brengen maar dat het toch belangrijk is deze aanwijzing mee te geven omdat de calvinistische theologie één element van de morele richting – namelijk dat God zijn beminden op deze aarde met goederen overstelpt – laat oplichten. Dat de aanschouwing van de goddelijke geboden in aards succes resulteert, is bij tal van ondernemingen vruchtbaar gebleken. De calvinist in kwestie noteert secuur in zijn boekhouding de verdiensten die hij op deze aarde voor de toekomstige wereld verwerft. Al zijn activiteiten waren gericht op het verwerven van een goedgevulde brandkast voor het hiernamaals. Niettegenstaande hij uiterst voorzichtig zijn chique slee bestuurde, reed hij op de openbare weg iemand aan. Het slachtoffer brieste. Het was een aardige vrouw, dochter van een conciërge. Kil neemt ze zijn excuses in ontvangst, nog koeler zijn voorstel tot schadeloosstelling en helemaal onderkoeld zijn voorstel om samen te dineren. Hoe moeilijker de toegankelijkheid van het object van deze miraculeuze ontmoeting de calvinist toescheen, hoe hardnekkiger de idee zich in zijn hoofd nestelde. Voor deze persoon ging het om een werkelijke waarde die hem uiteindelijk naar een huwelijk leidde. De geschetste thematiek past in Pausanias' vertoog dat poneert dat de liefde een waarde is (SVIIIb: 75-76):

Stel je voor dat je, als je van iemand geld, een ambtelijke betrekking, een andere invloedrijke positie wilde krijgen, bereid was te doen wat een aanbidder voor zijn lieveling doet! Dus, bidden en smeken bij je verzoeken, je plechtige beloften afleggen, de nacht voor zijn deur doorbrengen, bereid zijn tot slaafse diensten waar een slaaf niet eens aan zou beginnen. Dan zouden vriend en vijand je daarvan weerhouden. Je vijanden zouden je als een kontlikker en een kruiper aan de kaak stellen, je vrienden zouden je vermanen en plaatsvervangende schaamte voelen. Maar als een aanbidder dat allemaal doet, siert het hem. De mensen vinden zulk gedrag allesbehalve afkeurenswaardig, het geldt juist als iets heel prachtigs (P6b: 81; 183A-B).

Het bovengeschetste gedrag wordt alleen aan een minnaar vergeven. Anderen die zich gelijkaardig gedragen, maken zich schuldig aan de morele laagheid van het vleien. Vleien om te verkrijgen wat je verlangt, is een meester onwaardig. Het is in functie van wie het kritieke punt overschrijdt, dat we taxeren of we al dan niet met liefde te maken hebben. De eerder genoemde calvinistische kapitalist schrijft zich exact in dit register in. Terwijl hij zijn goederen en verdiensten netjes opeenstapelde, bezat hij nu een aardige vrouw, die hij overvloedig met juwelen behing die iedere avond veilig de safe ingingen. Maar plots ging ze er vandoor met een ingenieur, die maar een fractie van de calvinist verdiende. Pausanias' discours wordt vaak als voorbeeld van de verheerlijking van een morele zoektocht in de antieke liefde aangehaald. Voor Lacan daarentegen legt dit vertoog de zwakke plek bloot van elke vorm van moraal die uitsluitend op uiterlijke waardetekens is gevestigd. Hoe eindigt Pausanias' betoog? Wat indien iedereen deze regels, die de 'waarde' met de 'verdienste' laat overeenstemmen, zou aannemen (SVIIIb: 76-77)? Lacan citeert:

Als je dit nastreeft, is het niet eens een schande bedrogen te worden. Met alle andere intenties is jezelf overgeven, of je nu bedrogen wordt of niet, wel iets om je voor te schamen. Stel dat je op de avances van een aanbidder ingaat omdat je denkt dat hij rijk is, maar de aanbidder blijkt arm en je krijgt geen geld, dan doet het feit dat je bedrogen uitkwam niets af aan de schandelijkheid van je gedrag. Je hebt toch je ware aard getoond? Voor geld wil je alle mogelijke lieden alle mogelijke diensten verlenen. En dat is verkeerd. Het omgekeerde doet zich voor wanneer je aan een aanbidder toegeeft omdat je denkt dat hij een verstandig man is en je gelooft dat je door de omgang met hem verstandiger kunt worden. Je komt ook bedrogen uit: de man lijkt niet te deugen, hij stelt niks voor. Toch strekt deze blunder je tot eer, ook dan heb je namelijk je ware aard getoond: voor je vorming, om een beter mens te worden wil je voor iedereen alles doen. En dat is het mooiste wat er is. Het is dus altijd goed om met je vorming voor ogen een aanbidder zijn zin te geven (P6b: 83; 185A-B).

Lacan poneert dat Pausanias' bewering niet strookt met Plato's mening en parafraseert Pausanias' conclusie (SVIIIb: 77-78):

De Hemelse liefde is het van het! Zij die deze niet kunnen bereiken, dat ze naar de andere lopen, de Aardse liefde, de galgenbrok¹⁵⁵. Dat ze maar neuken als ze er zin in hebben. Hierop wil ik mijn discours over de liefde eindigen. Over het plebs, de volkse liefde heb ik verder niets meer te zeggen (SVIIIb: 77-78).

Met deze parafrasering zet Lacan zijn overtuiging dat Plato met Pausanias' uitspraken absoluut niet akkoord gaat dik in de verf. Hij ziet hiervoor een bewijs in wat zich net na Pausanias' rede afspeelt (SVIIIb: 78).

Pausanias' pauze en Aristofanes' hik

Onmiddellijk na Pausanias' toespraak zegt Apollodoros: "Pausanias pauzeerde" (P6b: 84; 185C). In het Grieks klinkt dit *Πανσανίου δὲ παυσάμενου*, *Pausaniou de pausamenou* (Platon, 1962 [1929]: 23). Vele commentatoren lieten heel wat inkt vloeien over deze uitspraak en haar vertaling. Robin stelt dat er geen analoge Franse vertaling bestaat. De analogie beperkt zich tot de initiële alliteratie 'paus – paus' in 'la pause de Pausanias'. De numerieke symmetrie en de verbuigingsuitgangen van het Grieks gaan in het Frans verloren¹⁵⁶. Volgens Robin betreft het hoogstwaarschijnlijk een allusie (Platon, 1962 [1929]: 23). Lacan sluit hierbij aan en stelt dat iedereen in deze uitspraak wel een intentie bemerkt maar dat hij zal aantonen dat men niet zag welke (SVIIIb: 78). Onmiddellijk na dit 'grapje' onderstreept Apollodoros dat het wel degelijk om een 'woordspeling' gaat. Robin vertaalt: "(...): j'ai appris des Maîtres¹⁵⁷, vous le voyez, à ἴσα λέγειν, à parler ainsi par isologie" (SVIIIb: 78; Platon, 1962 [1929]: 23)¹⁵⁸. Lacan stelt dat we *isologie* kunnen vertalen met 'woordspeling' maar dat de 'isologie' in feite een literaire techniek is. Over welke meester gaat het: Prodicus of Isocrates¹⁵⁹? Lacan opteert voor Isocrates, omdat: "Dans Isocrate il y a *iso*, et ce serait particulièrement iso d'isologier Isocrate" (SVIIIb: 78). Volgens Lacan is de commentaar aangaande de 'isologie' die Robin (1962: XL-XLII) in zijn *Notice* formuleert ongetwijfeld interessant, maar doet die weinig ter zake. Lacans focus ligt elders. Pausanias' vertoog evocert het beeld van de evangelische vloek dat wat werkelijk de moeite waard is voor eeuwig aan de rijken is ontzegd (SVIIIb: 78-79).

Lacan refereert aan een gesprek met Kojève¹⁶⁰, die beweerde dat het *Banket* onmogelijk te interpreteren is als men niet weet waarom Aristofanes de hik heeft. Lacan buigt zich over deze vraag. Hij gaat terug naar *Πανσανίου παυσάμενου*, *Pausaniou pausamenou*, 'Pausanias pauzeerde'¹⁶¹. Dit tekstfragment handelt over hoe Aristofanes op doktersadvies van Eryximachos middels een aantal truckjes van zijn hik kan afraken. Dit is bijzaak. Wat Lacan vooral interesseert is dat in deze korte tekst van zeventien regels zeven maal een woord met het

¹⁵⁵ Dit is de vertaling van *pendarde* (SVIIIb: 78, St: 42). In de eerste *Seuil*-uitgave (1991) lezen we *paillarde*, 'schuinsmarcheerder, geilaard, wellusteling, lichtmis' (SVIII: 75) dat in de gecorrigeerde versie (SVIIIb: 78) werd vervangen door *pendarde*. *Paillarde* doorbreekt de homofonie *Pendémienne*, *Pendarde*. Dit is niet onbelangrijk gezien Lacan op dezelfde pagina nog twee homofonieën laat volgen namelijk *Pausaniou pausamenou* en de woordspeling rond *isa* en Isocrates (Elp: 30). Cf. infra.

¹⁵⁶ Dit geldt ook voor het Nederlands. De Win stelt: "Het Grieks *isa legein* is sterker dan wij kunnen uitdrukken: de woordspeling in het Grieks (*Pausaniou – pausamenou*) is meer dan een alliteratie (Plato, 1999: 248).

¹⁵⁷ Meesters van de Retoriek. In het Grieks 'Wijzen' waarmee de sofisten worden bedoeld (Robin, 1962: XLI).

¹⁵⁸ Geen enkele Nederlandse vertaling komt in de buurt van het Griekse ἴσα, *isa*. de Win: "(...) – ge ziet het, ik ben in de leer geweest bij de sofisten voor dergelijke woordassociaties – (...)" (Plato, 1980: 212). de Wins herziene vertaling: "(...) – dit is een alliteratie die ik van de sofisten geleerd heb – (...)" (Plato, 1999: 196). Warren en Molegraaf: "(...) (je ziet wat voor klinkklank ik van de redenaars heb geleerd) (...)" (P6b: 84).

¹⁵⁹ Isocrates was onder meer de leerling van Prodicus en Gorgias.

¹⁶⁰ Kojève introduceerde Lacan in het gedachtegoed van Hegel (SVIIIb: 79; Roudinesco, 1993: 137-149).

¹⁶¹ (Platon, 1962 [1929]: 23; 185C-E/P6b: 84: 185C-E).

woorddeel *παυσ*, *paus* voorkomt¹⁶². De homofonie of isologie herhaalt zich ongeveer om de anderhalve regel. Lacan interpreteert dat Aristofanes de hik heeft omdat hij zich gedurende gans Pausanias' discours moest inhouden om zich geen ongeluk te lachen. Aristofanes' hik is het gevolg van de onderdrukking van zijn lachspieren. Lacan voegt er aan toe dat ook Plato Pausanias' vertoog compleet belachelijk vindt (SVIIIb: 80-81). Robin (1962: XXXIV) van zijn kant duidt erop dat de stijlverschillen tussen de eerste vijf discours in het niet-filosofische deel van het *Banket* erop wijzen dat Plato zich bij het schrijven ervan kostelijk amuseerde.

Het programma in een notendop

Lacan geeft een kort programmatisch overzicht van zijn commentaar. Eerst komt de bespreking van Eryximachos' discours. Daarna volgt het discours van Aristofanes dat Lacan veel belangrijker vindt omdat het toelaat een belangrijke stap vooruit te zetten. Lacan doelt op het *diœcisme*¹⁶³, *Spaltung*, *splitting*, de 'tweedeling' die verwant is aan die op de *graphie*¹⁶⁴. Vervolgens komt het discours van Agathon aan de beurt. We zagen al dat Sokrates weinig in eigen naam zegt. Het enige dat hij in eigen naam zegt, is dat Agathons discours waardeloos is. Wat articuleert Sokrates in weerwil van alle mooie dingen die Agathon over de liefde zegt? Met één trek haalt hij de ganse toespraak onderuit en herleidt hij de problematiek tot haar essentie met de vraag 'Liefde waarvoor?' (SVIIIb: 81-82). Sokrates' eerste vraag aan Agathon luidt: "(...): ligt het in de aard van de liefdesgod om liefde voor iets, of om liefde voor niets te zijn?" (P6b: 102; 199D-E). Deze vraag initieert de overgang van de 'liefde' naar het 'verlangen' met haar essentiële kenmerk van het tekort (SVIIIb: 82): "Overweeg eens, merkte Sokrates op, of het in de plaats van waarschijnlijk, niet onvermijdelijk zo is dat iets wat verlangt, naar iets wat het mist verlangt, en dat wanneer het niets mist, er geen verlangen is" (P6b: 102-103; 200A-B). Wat Eros verlangt¹⁶⁵, bezit hij niet. Eros valt samen met zijn tekort. Dit is Sokrates' bijdrage aan het *Banket* wanneer hij in eigen naam spreekt. Al wat er over het denken over de liefde in het *Banket* valt te zeggen, begint vanaf dit punt (SVIIIb: 82).

Lacan becommentarieert het *Banket* met als doel antwoorden op het vraagstuk van de overdracht te vinden. In het psychoanalytische dispositief gaat de analysant op zoek naar een weten over zijn intiemste wezen dat voor de analyticus vreemd is. Bij aanvang van een analytische kuur kan dit weten van de analyticus bijgevolg niet anders dan verondersteld zijn. Lacan omschrijft dit dispositief vanuit de positie van de analysant die niet weet dat het weten

¹⁶² Πανσανίου, *Pausaniou*; παυσαμένου, *pausamenou*; παῦσαι, *pausai*; παύσωμαι, *pausomai*; παύση, *pausè*; πάεσθαι, *pauesthai*; παύσεται, *pausetai* (Platon, 1962 [1929]: 23; 185C-E, SVIIIb: 80, St: 43-44). Lacan stelt dat de term ποιήσω, *poièso* quasi met dezelfde frequentie (zeven keer) voorkomt, wat het effect verdubbelt (SVIIIb: 80). Bij onze lectuur van de Griekse tekst (Platon, 1962 [1929]: 23; 185DE), tellen we er net zoals aangegeven in *Stécriture* (St: 44) drie. Ποιέω, *poieo*, 'maken, vervaardigen, tot stand brengen, verschaffen, volbrengen, uitvoeren; bouwen; veroorzaken, bewerken, bewerkstelligen, maken tot, doen, handelen, werkzaam zijn; dichten, voorstellen, verzinnen; aannemen, veronderstellen; aandoen; bewijzen, behandelen'.

¹⁶³ Διωκίσθημεν. *dioekisthèmen* (Platon, 1962 [1929]: 36; 193A). Het adverbium διχα, *dicha* betekent in tweeën, tweevoudig; gescheiden. Διχάξω, *dichaxo* = verdelen; onenig, vijandig maken.

¹⁶⁴ De 'graphie van het verlangen' is een grafische voorstelling die de structuur van het subject van het verlangen inzichtelijk moet maken; de graphe articuleert de structuur van het verlangen en van de subjectiviteit (Van Haute, 2000: 10-11). Van Haute (2000) beschrijft op een uiterst verhelderende wijze stap voor stap de constructie van deze graphe.

¹⁶⁵ ἔρως ἐρά, *eros era* vertaalt Lacan met *Éros desire*, 'Eros verlangt'. Nochtans betekent het werkwoord ἐράω, *erao* 'liefhebben, beminnen'. We stuiten hier op een van de grote moeilijkheden bij de lectuur van *Seminarie VIII* die erin bestaat dat Lacan vaak twee vertalingen van *eros* en *erao* door elkaar gebruikt namelijk als substantief 'verlangen' en 'liefde' en als werkwoord 'verlangen' en 'beminnen'. Lacan is niet altijd even consequent en rigoureus in zijn gebruik van beide vertalingen en de talige context van het *Seminarie* laat niet altijd toe uit te maken welke betekenis hij hanteert. Dit is uiterst ongemakkelijk gezien Lacan een duidelijk conceptueel onderscheid maakt tussen de liefde en het verlangen. Hij heeft het trouwens in deze cruciale passage over de overgang van liefde naar verlangen: "De l'amour nous passons ainsi au désir, (...)" (SVIIIb: 82).

onbewust is. Hoe kan uit deze situatie iets ontstaan dat op de liefde lijkt? ‘Iets dat op de liefde lijkt’ zou een eerste definitie van de overdracht kunnen zijn, aldus Lacan (SVIIIb: 83-84). De overdracht introduceerde de essentiële ambivalente dimensie van de liefde in het analytische denken. Dit *odi et amo*¹⁶⁶ ontbrak ab initio aan de filosofische traditie. In zijn zoektocht naar het ontstaan van de overdracht vertrekt Lacan van een topologische vraag: wat zal het subject in zijn analyse vinden op de plaats waar het zoekt? Wanneer het subject zoekt naar wat het bezit maar niet kent, zal het vinden wat het ontbreekt. Wat het subject in de analyse vindt, articuleert zich als ‘wat het ontbreekt’, i.e. zijn verlangen. Het verlangen is in geen enkele betekenis een bezit, *κτῆσις*¹⁶⁷, *ktèsis*. Tijdens het ontluiken van de overdrachtsliefde vindt een positionele omkering plaats die van het ‘zoeken’ naar een goed de ‘realisatie’ van het verlangen maakt. Deze realisatie van het verlangen betekent niet het bezit van een object maar het verschijnen van de realiteit van het verlangen als zodanig. Hierom bespreekt Lacan het *Banket* (SVIIIb: 84-85). Lacan refereert opnieuw aan Alkibiades’ bizarre intrede. Vanuit compositorisch standpunt haalt Alkibiades het programma van de discours overhoop. Daarnaast is zijn vertoog een bekentenis van zijn eigen ontstellende verbijstering. Hij spreekt werkelijk zijn leed en pijn uit ten gevolge van Sokrates’ ont-houding die een diepe wonde achterlaat. Hij is verscheurd door een vreemde blessure¹⁶⁸. Lacan stelt dat deze scène met allerlei posities die we in de overdracht ervaren, consoneert. Alkibiades publieke confessie is van kapitaal belang omdat hij niet-wetend van zijn diepste verlangen getuigenis aflegt. Hij biedt een staalkaart van wat we ons bij het onbewuste, onnoembare verlangen kunnen voorstellen. Ondanks haar cruciale belang analyseert Lacan deze scène nog niet omdat we haar introductie enkel ten volle kunnen begrijpen als we het algemene opzet van gans het werk vatten. Indien we niet snappen wat Plato met de inlassing van deze scène in het *Banket* wil zeggen, kunnen we onmogelijk de betekenis ervan begrijpen (SVIIIb: 85-86).

¹⁶⁶ Cf. Catullus’ *Carmen 85 Odi et amo*: Mijn haat is mijn liefde. Waarom?/vraag je. Ik weet het niet,/maar ik voel het en dat is mijn dood (Catullus, 2000: 63). Een generatie later doet Ovidius (2015: 171) het nog eens over: Liefde en haat – zij vechten om mijn hart, ze rukken,/het heen en weer. Maar liefde, denk ik, wint.

Eerst haat ik, dan verlang ik zonder het te willen,/zoals een stier die steeds zijn juk verdraagt (Ovidius, 2015: 134).

¹⁶⁷ *Κτῆσις*, *ktèsis*, ‘het verwerven, verkrijgen; bezit, vermogen, fortuin; succes’.

¹⁶⁸ Lacan refereert hier expliciet aan Sokrates’ interpretatie dat Alkibiades’ publieke confessie geen ander doel dient dan hem van Agathon te scheiden (SVIIIb: 85).

5. Harmonie. Eryximachos versus Herakleitos

Harmonie

Het centrale concept van Eryximachos' discours is 'harmonie'. Hij bespreekt achtereenvolgens Eros in de context van de geneeskunde, de muziek, de sterrenkunde en de waarzeggerskunst (P6b: 84-88; 185E-188E). Eryximachos spreekt vanuit zijn positie als geneesheer en verheft de geneeskunde tot de grootste van alle kunsten. Geneeskunde is grote Kunst met hoofdletter (SVIIIb: 87; Platon, 1962 [1929]: 24). Eryximachos begint zijn rede met de geneeskunde omdat hij zijn vak een eresaluut wil brengen (Plato, 1999: 197; Plato, 1980: 213). Warren en Molegraaf gewagen van een voorkeursbehandeling (P6b: 85; 186B). Wanneer Eryximachos voor het eerst het woord neemt, zegt hij: "Het lijkt mij, nu Pausanias zijn betoog zo uitstekend begon maar het niet bevredigend wist af te ronden, dat ik er een slot moet proberen voor te bedenken" (P6b: 84; 186A). Lacan leest hierin de bevestiging dat Pausanias' vertoog ronduit bespottelijk is. Doordat Eryximachos dit publiek verkondigt, lijkt het alsof het evident is dat Pausanias zijn toespraak ongelukkig afrondde. Nochtans stelt Lacan dat het einde van Pausanias' rede nu ook weer niet zo vreemd in de oren klinkt omdat we gewoon zijn om dergelijke klinkklare onzin over de liefde te horen. Lacan vindt het daarom des te vreemder dat dit in Eryximachos' discours op ieders instemming kan rekenen alsof iedereen Pausanias' vertoog klunzig vindt; alsof alle scherts rond 'Pausanias pauzeerde' voor de antieke lezer vanzelfsprekend is. Alvorens het discours van Eryximachos te bespreken, poneert Lacan de stelling dat de geneeskunde zichzelf ab initio als wetenschappelijk beschouwde. Op dit punt refereert hij aan de geschiedenis van de geneeskunde en verwijst hij naar een reeks medische scholen uit de Oudheid: de Koïsche academie van Hippokrates, de Knidische school, Alcmeon en de Pythagoreeërs (SVIIIb: 87-88)¹⁶⁹. In deze context verwijst Lacan eveneens naar Simmias en Kebes die in Plato's *Faidon*

¹⁶⁹ Hippokrates (460-370 v.C.) werd geboren op het eiland Kos, aan de westkust van Klein-Azië. Dit is historisch gezien het enige dat vaststaat. We vinden dit terug in de enige bronnen van die tijd, twee van Plato's dialogen, *Protagoras* (P11a: 11; 311B) en *Faidros* (P8: 60; 270C). Hippokrates leefde in de gouden eeuw van Perikles. In die tijd legden de hippocratische heilmeesters de kiemen van een wetenschappelijke geneeskunde zoals wij die nu kennen: "Ontdaan van bijgeloof en tovenarij, toegewijd aan het systematisch observeren van ontspoorde levensprocessen en gebonden aan een ethisch stelsel van principes dat de patiënt uitriep tot de hoogste verplichting van de arts, vormde ze het latwerk waarlangs de nieuwe scheuten van het medische denken omhoog geleid kon worden" (Nuland, 1997 [1988]: 25-26). Op het schiereiland Knidos werd een vorm van geneeskunde beoefend die in bepaalde opzichten meer op de onze leek dan de Koïsche. We kunnen stellen dat de *Koïsche* school zich holistisch op de 'patiënt' en de *Knidische* school op de 'ziekte' richt. Evenals de artsen van vandaag waren de Knidische heilmeesters reductionisten, precieze onderzoekers die het als hun taak beschouwden ziekteprocessen te classificeren en de diagnostiek te perfectioneren. Hun streven was te ontdekken welke specifieke lokale orgaanstoornissen verantwoordelijk waren voor de symptomen die zij zo naarstig categoriseerden. De Knidische benadering had een inherente zwakte: de succesvolle toepassing van deze methode vereiste een veel exactere kennis van anatomie en orgaanfunctie dan in die tijd mogelijk was. De Knidische heilmeesters konden hun wijsgerig denkkader niet in de klinische praktijk vertalen wegens een gebrek aan praktische medische kennis. Hun denken ging de moderne klinische geneeskunde ver vooraf (*Ibid.*: 26-27). Alcmeon is Pythagoras' vertrouwensarts. Gezondheid was volgens Alcmeon, het juiste evenwicht tussen het warme en het koude in de levende lichamen, de deugd de controle over de hartstochten enzovoort. Volgens Alcmeon maakt de dood het mogelijk dat een einde zich aan een ander begin koppelt, zodat de ziel, die in tegenstelling tot het lichaam onsterfelijk is, een cirkelvormig traject aflegt; net zoals de sterren in de hemel (de Crescenzo, 1992 [1983, 1986]: 69-72). Pythagoras (580-580 v.C.) werd geboren op het eiland Samos. Na lange zwerftochten, die hem langs Egypte en het Oosten voerden, stichtte hij een religieuze orde in Kroton, in Zuid-Italië. De verdienste van Griekse wetenschap en vooral de wiskunde te hebben gegrondvest wordt vooral aan Pythagoras toegeschreven (Störig, 2000 [1959]: 133-135). Russell (2006 [1946, 1961]: 56) schetst een genuanceerd beeld van Pythagoras' bijdrage aan de wetenschap: "Pythagoras, (...), was in intellectueel opzicht een van de belangrijkste mensen die ooit geleefd

met Sokrates dialogeren. Simmias en Kebes¹⁷⁰ waren uit Thebe¹⁷¹ afkomstige leerlingen van de pythagorische filosoof Filolaos (P4: 98). Lacan merkt op dat de antwoorden van Simmias en Kebes op Sokrates' eerste stellingen met betrekking tot de onsterfelijkheid van de ziel in *Faidon* aan dezelfde termen van Eryximachos' discours refereren, met op het voorplan: *ἀρμονία*, *harmonia*, 'harmonie, overeenkomst'. Wat is gezondheid? Lacan stelt dat ook de moderne geneeskunde hierop geen eensluidend antwoord kan geven. Meestal houden filosofen zich bezig met de problematiek van normaliteit en pathologie en vindt dit weinig ingang in de medische wereld. Voor psychiaters en psychoanalytici is de idee van gezondheid problematisch. De psychoanalyticus ziet zich verplicht om in deze gelukkige vorm van gezondheid paradoxale toestanden te postuleren. Dit is tegengesteld aan Eryximachos' medische positie, met *harmonia* als kernbegrip. Het komt er op aan harmonie of overeenstemming te vinden. Eryximachos' discours brengt ons niet veel verder om de essentie van dit idee van overeenstemming te vatten. De notie is aan een intuïtief domein ontleend. Historisch gezien komt ze uit het domein van de muziek, het pythagorische model bij uitstek. De harmonische samenklank is essentieel voor de notie van harmonie die noodzakelijk is om de positie van de geneeskunde in Eryximachos' vertoog te begrijpen (SVIIIb: 88-90). Eryximachos snijdt in zijn vertoog onmiddellijk de problematiek van de 'normaliteit en pathologie' aan. Lacan citeert Eryximachos (SVIIIb: 91):

Aan het lichaam zijn namelijk die twee vormen van Eros, die twee soorten verlangen eigen. Iedereen onderschrijft toch dat gezondheid en ziekte in het lichaam onderling verschillen en afwijken, en dat bij zo'n afwijking ook naar afwijkende dingen wordt gestreefd en verlangd? Verlangen is dus in een gezond lichaam anders dan in een ziek lichaam. Pausanias zei net dat het juist is om op de avances van goede mensen in te gaan, maar schandelijk om dat bij mensen zonder moraal te doen (P6b: 85; 186BC).

Het bovenstaand citaat voert ons naar de vraag wat de deugd of het ontbreken ervan in de context van de lichamelijke gesteldheid betekent. Hierbij vestigt Lacan de aandacht op een specifieke formule van Eryximachos die hij letterlijk aanhaalt: "(...) la médecine est la science des érotiques du corps (...)" (SVIIIb: 91), "(...) geneeskunde is (...) kennis van (...) lichamelijk verlangens (...)"¹⁷² (P6b: 85; 186C). Volgens Lacan valt er geen betere definitie van de psychoanalyse te geven. Hij citeert het vervolg van de zin (SVIIIb: 91): "(...) quant à ce qui est de la réplétion et de la vacuité" (SVIIIb: 91); "(...) met betrekking tot vulling en lediging"¹⁷³ (Plato, 1980: 214; 186C). Lacan accentueert in dit citaat twee termen *πλησμονήν*, *plesmonen*¹⁷⁴ en *κένωσιν*, *kenosin*¹⁷⁵ (Platon, 1962 [1929]: 24; 186C), die respectievelijk 'verzadiging' en

hebben, zowel in zijn wijsheid als in zijn dwaasheid. De *wiskunde*, in de zin van een sluitende, deductieve bewijsvoering, begint met hem en is in hem nauw verbonden met een merkwaardige vorm van *mystiek*".

¹⁷⁰ In Plato's *Kriton* willen ze betalen om Sokrates vrij te krijgen (P3c: 72; 45B).

¹⁷¹ In deze context kunnen we de ontstaansgeschiedenis van de stad Thebe niet ongemerkt voorbij laten gaan. Harmonia, dochter van Ares en Aphrodite, is getrouwd met Kadmos. In Thebe gold zij als de gelukkigste echtgenote. Kadmos stichtte, naar de traditie wil in 1313 voor Christus, de burcht waarop ook het moderne Thebe is gebouwd (P4: 101).

¹⁷² Robins vertaling: "(...) la médecine, (...), est science des phénomènes d'amour qui sont propres au corps (...)" (Platon, 1962 [1929]: 24; 186C). de Wins vertalingen: "Geneeskunde is, (...), de wetenschap van de lichamelijke minne-aangelegenheden (...)" (Plato, 1980: 214; 186C); "Geneeskunde is, (...), de wetenschap van de lichamelijke begeerten (...)" (Plato, 1999: 198; 186C).

¹⁷³ We gebruiken hier de vertaling van de Win van 1980 omdat die het duidelijkst het accent dat Lacan in dit citaat legt, weergeeft. In zijn vertaling van 1999 lezen we 'vervulling' dat in feite het dichtst bij de Griekse tekst staat (Plato, 1999: 198; 186C). Met de vertaling van Warren en Molegraaf kunnen we in deze context weinig aanvangen: "(...) van hoe lichamen verlangens worden opgebouwd en afgebouwd" (P6b: 85; 186C). De tegenstelling van 'volheid' en 'ledigheid' gaat volledig verloren.

¹⁷⁴ *Πλησμονή*, *plesmonè*, 'verzadiging, bevrediging; afkeer'.

¹⁷⁵ Met Lacans metafoor van de pottenbakker die een vaas rond een leegte creëert in het achterhoofd, wijzen we hier naar de verwantschap tussen de woorden *κένωσιν*, *kenosin*, 'lediging' en *κεραμεία*, *kerameia*, 'pottenbakkerskunst'.

‘lediging’ betekenen. Met de topologische termen ‘volheid’ en ‘ledigheid’ stelt hij die scherper tegenover elkaar. Al bij aanvang van het *Banket* zijn deze termen aanwezig (SVIIIb: 91-92). Aristodemos en Sokrates zijn samen op weg naar Agathons gastmaal. Onderweg raakt Sokrates achterop waardoor Aristodemos alleen aankomt. Agathon gebiedt een slaaf Sokrates te gaan zoeken: “Sokrates is daar. Hij heeft zich teruggetrokken en staat in het portaal van de bureu. Ik heb geroepen, maar hij wil het huis niet in” (P6b: 70-71; 175AB). Wanneer Sokrates later binnenkomt, gebiedt Agathon hem naast hem te liggen zodat hij van Sokrates’ opgedane wijsheid zou kunnen profiteren (P6b: 71; 175CD). Aangelegen zegt Sokrates:

Agathon, dat zou wat moois zijn, als geleerdheid iets van die aard was dat ze, zodra we elkaar aanraken, van de *vollere* in de *legere* ging overvloeien, net zoals water in bokaalen dat door middel van een wollen draadje wordt overgeheveld van de *vollere* in de *legere* (Plato, 1980: 199; 175CD).

Lacan vermoedt dat het principe van de communicerende vaten¹⁷⁶ een veelgebruikte techniek was waarvan het beeld toentertijd gemeengoed was. De overheveling van het ene recipiënt naar een ander, de transformatie van volheid naar leegheid, de communicatie van inhoud is een wezenlijk beeld dat de fundamentele begeerte van al deze filosofische uitwisselingen bepaalt. Volgens Lacan is dit essentieel om de zin van dit discours te begrijpen (SVIIIb: 92).

Tegen harmonie

Hoe verhoudt het begrip de ‘tegenstelling van de tegendelen’ zich tot het concept van de ‘harmonie’? Volgens Eryximachos kan een beslagen arts goede van slechte verlangens onderscheiden. Het is zijn taak ervoor te zorgen “dat wat in een lichaam het felst strijdt, verzoend raakt en met elkaar in liefde kan leven. En het felst strijden de uiterste tegendelen met elkaar: koud met warm, bitter met zoet, droog met vochtig, enzovoorts”. De geneeskunde wordt door de god van de liefde geleid (P6b: 85; 186CE-187A). Dit gaat evenzeer op voor de muziek¹⁷⁷ waarvan het principe van harmonie, akkoord of samenklank de basis van de liefde tussen mensen vormt. Om de harmonie te definiëren, refereert Eryximachos aan de paradox van Herakleitos van Efeze¹⁷⁸ (SVIIIb: 92): “(...) het Ene, zo beweert hij [Herakleitos], *stemt in de tegenstelling met zichzelf in, zoals bij de harmonie van boog en lier*¹⁷⁹. Nu is het heel gek om te spreken over een harmonie die tegengesteld is of die uit nog tegengestelde delen bestaat” (P6b: 86; 187AC). Eryximachos weerlegt Herakleitos stelling. Harmonie is samenklank en samenklank is een vorm van eenheid. Hij is formeel: “Eenheid die uit tegengesteldheid voortkomt, is uitgesloten” (*Ibid.*). Plato staat met Eryximachos diametraal tegenover Herakleitos. De tegenstelling betreft het standpunt dat ze tegenover de ‘strijd tussen de tegendelen’ en haar verhouding tot het begrip ‘harmonie’ innemen. Voor Plato ontstaat de harmonie door het opheffen van de strijd (P6b: 85; 186DE). Voor Herakleitos vormt zich juist door de strijd het harmonische geheel: “Want het is de ziekte die de gezondheid zoet maakt, en pas door vergelijking met kwaad, honger en inspanning begrijpen we wat goed, verzadiging en rust betekenen” (Störig, 2000 [1959]: 140-141). Herakleitos gaat niet akkoord met de

¹⁷⁶ We vinden deze verwijzing enkel in *Stécriture* (St: 52; Elp: 33).

¹⁷⁷ Dit geldt ook voor sport en landbouw (P6b: 85; 187A).

¹⁷⁸ Herakleitos de Duistere van Efeze werd ongeveer 540 v.C. geboren (de Crescenzo, 1992 [1983, 1986]: 77; Störig, 2000 [1959]: 139) en was rond 500 v.C. in de bloei van zijn leven (Herakleitos, 2014 [2011]: 8-9).

¹⁷⁹ Dit is Plato’s variant van Herakleitos’ fragment: “Zij beseffen niet hoe wat tegenstrijdig is met zichzelf overeenstemt: gespannen samenhang als van boog en lier” (Herakleitos, 2014 [2011]: 91; B₅₁). Hippolytos die dit fragment citeert, vermeldt deze uitspraak in de zin na de vorige uitspraak: “Het is verstandig niet naar mij te luisteren, maar naar mijn leer en te erkennen dat alles een is” (Herakleitos, 2014 [2011]: 90; B₅₀). In beide uitspraken komt het Griekse woord *homologeîn* voor, een afleiding van *logos* (Herakleitos, 2014 [2011]: 91). Herakleitos haalt deze referentie bij Homeros waar Odysseus de pees van zijn boog als de snaar van een lier spant (Homeros, 2002 [1982]: 645; XXI: 405-411).

homerische wens de strijd te staken (Russell, 2006 [1946, 1961]: 69). De stopzetting van de scheppende spanningen van de strijd mondt volgens Herakleitos uit in volstreekte stilstand en dood. De strijd, de spanning tussen tegendelen, het conflict is de motor tot creatie.

Lacan verwijt Eryximachos vooringenomenheid ten aanzien van Herakleitos' stelling. Dergelijke vooroordelen of a-priorismen treffen we op verschillende plaatsen in Plato's werk aan. Hij heeft een afkeer voor het idee van conjunctie van antoniemen¹⁸⁰. Zelfs bij de opbouw van een reëel akkoord merkt Lacan deze aversie. Wanneer Plato over harmonie spreekt – in medische termen: dieet of dosering – wordt de idee van maat of proportie principieel volgehouden. Herakleitos' concept van conflict als schepper wordt door bepaalde denkers niet aangehangen¹⁸¹. Lacan verwerpt de platonische visie op harmonie. Hij stelt dat allerhande modellen uit de fysica het idee van de vruchtbaarheid van tegendelen, contrasten of opposities¹⁸² aanbrengen. De fysica steunt eerder op het beeld van de dynamische golf dan op de statische *Gestalt*. Volgens Lacan kunnen we alleen maar verstoeld staan van Plato's voorkeur voor de fundamentele eigenschap van het akkoord met het akkoord, van de harmonie met de harmonie (SVIIIb: 93-94).

De lectuur van *Faidon* vormt een belangrijke basis voor het begrip van het *Banket* (SVIIIb: 94). *Faidon* verhaalt Sokrates' laatste uren na zijn terdoodveroordeling (P4: 93). De omstandigheden waarin Sokrates sterft vormen slechts een klein onderdeel van de eigenlijke dialoog die bestaat uit één lang uitgesponnen pleidooi voor de onsterfelijkheid en de onvergankelijkheid van de ziel. Wat dient Sokrates te bewijzen?: “(...) er dient ook nog te worden aangetoond dat zij [ziel] evengoed ná onze dood als vóór onze dood bestaat, (...)” (P4: 37; 77C). Sokrates' bewijsvoering rust op de notie van harmonie en stoelt op een sofisme. De kern is dat het idee van de ziel als harmonie elke mogelijkheid van een ruptuur in de ziel uitsluit (SVIIIb: 94). Lacan heeft hier hoogstwaarschijnlijk het idee van *dioecisme*¹⁸³, deling, *Spaltung*, *splitting* – al dan niet van het subject – voor ogen dat haaks op het begrip van harmonie, akkoord, overeenstemming of synthese staat. Plato's idee van harmonie spoort evenmin met Lacans conceptie van de ‘subjectieve verscheidenheid’.

Plato's notie van harmonie impliceert het principe van de ‘elkaar uitsluitende tegendelen’: “Want als de harmonie helemaal niets anders dan harmonie is, kan zij natuurlijk geen deel hebben aan disharmonie” (P4: 60; 94A). *Faidon* is doorspekt met dergelijke beweringen. Wanneer Sokrates' gesprekspartners tegenwerpen dat de ziel¹⁸⁴ met haar eenvormige en

¹⁸⁰ Plato's idealistische filosofie probeert de leer van het ‘Worden’ (Herakleitos) en die van het ‘Zijn’ (Parmenides en de Eleaten) als Vuur en Water met elkaar te verzoenen (Herakleitos, 2014 [2011]: 16). Dat Plato niet hoog oploopt met de aanhangers van Herakleitos blijkt uit het gegeven dat hij ze, volgens Claes, in *Theaitetos* spottend *diarreelijders* noemt (*Ibid.*: 27). We vinden dit in onze gebruikte Nederlandse vertalingen niet terug. In (Plato, 1980: 437; 181A) lezen we *vlietenden* en in (P2: 64; 181A) vinden we *de mensen van alles-stroomt*.

¹⁸¹ Dit geldt niet alleen voor Plato maar ook voor Aristoteles. “In zijn *Metafysica* (1005b23) verwerpt Aristoteles de dialectiek: ‘Het is onmogelijk dat hetzelfde terzelfder tijd het geval is en niet het geval is, zoals Herakleitos beweerd zou hebben.’ Het principe van niet-contradictie vormt de basis van de logica. Wie correct wil redeneren, mag dat principe niet overtreden” (Herakleitos, 2014 [2011]: 14).

¹⁸² De kwantumfysica werkt met in wezen paradoxale eenheden: alle atomen bestaan uit oneindig kleine deeltjes, die voortdurend ontstaan en weer uiteenvallen. Zelfs de mathematica, het paradepaardje van het menselijke intellect, is niet vrij van paradoxen. Volgens de onvolledigheidsstelling van Gödel is een aritmetisch systeem niet denkbaar zonder contradicties (Herakleitos, 2014 [2011]: 14).

¹⁸³ Lacan bespreekt dit bij zijn analyse van Sokrates' verhoog.

¹⁸⁴ In *Faidon* komt Plato tot een distinctieve definiëring van de ziel en het lichaam (P4: 41; 80B):

Ziel	Lichaam
goddelijk	menselijk
onsterfelijk	sterfelijk
intelligibel	niet-intelligibel
eenvormig	veelvormig
niet-ontbindbaar	ontbindbaar
altijd onveranderlijk	voortdurend veranderlijk

onveranderlijke natuur kan vervliegen op het moment dat de harmonische conjunctie van de lichaamsdelen verbreekt, repliceert Sokrates dat het idee van harmonie op zich ondoorgrondelijk is. De platonische gedachte dat iets aan deze immateriële essentie participeert, brengt haar illusie aan het licht. Volgens Lacan doorzag Plato dit zelf (SVIIIb: 94).

Wanneer Eryximachos zonder veel gevolg zijn betoog afsteekt, kunnen we ons, aldus Lacan afvragen wat Plato eigenlijk duidelijk wil maken wanneer hij de vertogen in het *Banket* in deze volgorde de revue laat passeren? We stelden al vast dat Pausanias' vertoog belachelijk is. De gehele toonaard van het *Banket* leunt dicht bij het komische oeuvre aan. Plato bewandelt, aangaande de liefde, duidelijk het pad van de komedie. Aristofanes' discours bevestigt dit. *Faidon* heeft een tragische ondertoon. Het *Banket* daarentegen bevat geen dialoog die we niet van een bepaald komisch gehalte kunnen verdenken. Een toehoorder¹⁸⁵ merkt op dat hij de indruk heeft dat Lacan Faidros' discours in tegenstelling tot dat van Pausanias op zijn nominale waarde taxeert. Lacan antwoordt dat Faidros' vertoog, waarin hij refereert aan de waardering van de goden inzake de liefde, getuigt van een hoge ironische waarde daar de goden geen snars van de liefde begrijpen. De idee van de goddelijke domheid inzake was wijdverbreid. In elk geval, stelt Lacan, de goden als getuige nemen aangaande de liefde past bij het verdere verloop van Plato's betoog (SVIIIb: 94-95).

De eenheid van mens en natuur

Eryximachos herneemt de analogie tussen de geneeskunde en de muziek aan de hand van de antinomische muzen 'Zeldzaam, Ourania' en 'Doodgewoon, Polymnia'¹⁸⁶ (P6b: 86-87; 187DE). Robin is verwonderd dat Eryximachos het thema van de hemelse en aardse liefde in zijn medische benadering van de liefde herneemt (SVIIIb: 95). In tegenstelling tot Lacan, stelt Robin (1962: LV) dat de reden waarom Eryximachos *Eros Ouranios* in verband brengt met de muze *Ourania* en *Eros Pandemos* met de muze *Polymnia* voor hem duister blijft. In de limiet kunnen we de relatie tussen *Eros Pandemos* en *Polymnia* nog verklaren daar deze laatste de muze is van de lyrische poëzie die de uiting is van persoonlijke en passionele gevoelens waarmee we bijgevolg voorzichtig moeten omspringen. Maar wat komt de muze *Ourania* hier doen, vraagt Robin zich af? Deze muze is niet hemels in de Olympische betekenis van het woord maar houdt zich met zaken uit de astronomische hemel bezig. Daarenboven valt haar relatie met poëzie en muziek moeilijk aan te geven. Één zaak is duidelijk: Eryximachos wil 'profane' muziek en poëzie, die gecontroleerd en gesurveilleerd moet worden, onderscheiden van 'sacrale' muziek en poëzie. Volgens Lacan kunnen we alleen maar verwonderd zijn over Robins verwondering daar de zaak in Eryximachos' betoog duidelijk wordt uitgelegd en het komische perspectief waarin Lacan dit discours plaatst, bevestigt. De harmonie waarmee we, volgens Eryximachos, moeten rekening houden inzake de goede orde van de gezondheid van de mens waakt ook over het systeem der seizoenen. Beide vormen van Eros zijn bijgevolg ook aanwezig in de astronomie dat het ritme der seizoenen bestudeert (SVIIIb: 95-96). Wanneer bij de seizoenen de met losbandigheid¹⁸⁷ verbonden Eros de overhand krijgt, wordt verderf gezaaid

¹⁸⁵ Volgens *Stécriture* is deze toehoorder Paul Ricoeur (St: 54). Cf. Roudinesco (1993: 423).

¹⁸⁶ De muze Zeldzaam is in de oorspronkelijke tekst 'Ourania' en muze Doodgewoon 'Polymnia'. Het strikt toeschrijven van een bepaalde kunst aan een bepaalde muze is een latere ontwikkeling. De spreker kiest voor deze muzen om zo dicht mogelijk bij 'Ouranios' en 'Pandemos' te blijven (P6b: 150-151).

¹⁸⁷ Lacan (SVIIIb: 96) citeert hier het Griekse woord *ὑβρις*, *hubris*, 'hybris' dat 'teugelloosheid, brutaliteit, onbeheerstheid, wildheid' maar ook 'overmoed, trots, hoogmoed' betekent. Een van de vragen die aan de Griekse mythen ten grondslag ligt, heeft betrekking op de hybris, op levens die onmatig zijn, voor zichzelf kiezen en zich kanten tegen zowel goddelijke als kosmische orde. Wanneer de stervelingen eenmaal ter wereld zijn gebracht en in de kosmos zijn opgenomen, wat gebeurt er dan met degenen die er uit hoogmoed, verwaandheid en onmatigheid, kortom uit hybris tegen in opstand komen? Niet veel goeds, en de verhalen van Asclepius, Sisyfus, Midas,

en veel kwaad gedaan. Er doen zich plagen voor die plant en dier treffen. Want nachtvorst, hagelbuien, graanroest ontstaan door verstoringen, onevenwichtigheid bij de onderlinge verlangens van het soort dat door de astronomie wordt bestreken (P6b: 87; 188AB, SVIIIb: 96)¹⁸⁸. Het voorgaande brengt ons in een context waarin de categorieën imaginair, symbolisch en reëel bruikbaar zijn. We hoeven ons volgens Lacan niet te verwonderen dat een Bororo¹⁸⁹ zich met een ara identificeert. Dit is geen primitieve gedachte maar een primitieve positie van het denken waar ieder mens mee te maken heeft¹⁹⁰. Wanneer een mens zijn identiteit ondervraagt, hoeft hij zich niet binnen de afgegrensde ruimte van zijn lichaam te lokaliseren maar in het totale en ruwe reële waarmee hij in aanraking komt. Ten tijde van Eryximachos had men geen enkele notie over levend weefsel. Het was ondenkbaar dat een geneesheer humeur, temperament, karakter (*humeurs*) met iets anders dan met vochtigheid of vocht (*humidité*) kon associëren. De wanorde die de overdaad bij de mens door onmatigheid en driftigheid uitlokt, is dezelfde die de opgesomde wanorde in de seizoenen veroorzaakt. In de Chinese traditie voltrekt de Keizer een aantal rites waarvan het evenwicht van het Rijk van het Midden afhangt door bij het jaarbegin eigenhandig de eerste voren in de grond te trekken. De richting en de rechtheid van de voren moeten het evenwicht in de natuur verzekeren. Lacan stelt dat Eryximachos de mens als microkosmos poneert. Dit valt niet te begrijpen in de zin dat de mens een resumé van de natuur is, maar wel dat mens en natuur één en hetzelfde zijn. De mens kan slechts volgens de orde en de harmonie van kosmische componenten worden geschapen. Lacan vraagt zich af of deze positie in onze ‘mentale’ vooronderstellingen geen sporen naliet? Een vraag die hij open laat (SVIIIb: 96-97).

Tantalus, Icarus liegen er niet om. De grootste vorm van hybris die een mens kan begaan is het uitdagen van de goden of, wat het allerergste is, zichzelf als hun gelijke beschouwen. Dit probleem staat centraal in talloze mythische verhalen. *Kosmos*, de ‘harmonische orde’, *dikè*, de ‘rechtvaardigheid’ of de ‘overeenstemming met deze kosmische orde’ en *hybris*, de ‘mateloosheid’ of het ‘gebrek aan overeenstemming met deze kosmische orde’, zijn de drie belangrijkste termen van de filosofische boodschap die we in de mythologie terugvinden (Ferry, 2010 [2008]: 39-40, 99-100). Hybris is gebrek aan maat. Grieken zijn principieel gekant tegen geweld, machtsmisbruik, buitensporigheid, overmoed en brutaliteit. Op de Apollotempel in Delphi staat dan ook de spreuk *Mèden agan*, ‘Niets te veel’ (Herakleitos, 2014 [2011]: 81).

¹⁸⁸ Wanneer in de onderlinge verhouding tussen de dingen als warm en koud, droog en vochtig, de eerbare Eros aanwijsbaar is, wanneer ze harmonisch zijn en met beleid gemengd, dan zorgen ze voor een goed jaar, voor gezondheid bij mensen en andere dieren, en bij gewassen (P6b: 87; 188AB).

¹⁸⁹ De Bororo zijn een Zuid-Amerikaans volk dat in Brazilië leeft. Claude Levi-Strauss (1958: 118-178, 321-347), Lacans geestgenoot van het Franse structuralisme, bestudeerde de Bororo.

¹⁹⁰ Lacan formuleerde deze kritiek uitvoeriger in *L’agressivité en psychanalyse*: “Seule la mentalité antidialectique d’une culture qui, pour être dominée par des fins objectivantes, tend à réduire à l’être du *moi* toute l’activité subjective, peut justifier l’étonnement produit chez un Van den Steinen par le Bororo qui profère: “Je suis un ara”. Et tous les sociologues de la “mentalité primitive” de s’affairer autour de cette profession d’identité, qui pourtant n’a rien de plus surprenant pour la réflexion que d’affirmer: “Je suis médecin” ou “Je suis citoyen de la République française”, et présente sûrement moins de difficultés logiques que de promulguer: “Je suis un homme”, ce qui dans sa pleine valeur ne peut vouloir dire que ceci: “Je suis semblable à celui qu’en le reconnaissant comme homme, je fonde à me reconnaître pour tel”. Ces diverses formules ne se comprennent en fin de compte qu’en référence à la vérité du “Je est un autre”, moins fulgurante à l’intuition du poète qu’évidente au regard du psychanalyste” (E: 117-118). In *Seminarie II* stelt Lacan dat de freudiaanse ontdekking dezelfde decentrerende of verandering van referentiepunt met zich meebrengt als de copernicaanse revolutie die gemakkelijk in Rimbauds flitsende formule *Je est un autre* valt uit te drukken. Hij voegt hieraan toe dat de dichters niet weten wat ze zeggen maar toch altijd de dingen vóór de anderen zeggen. Verder stelt hij dat Rimbauds formule als topische metafoor voor de decentrerende van het subject tegenover het individu kan dienen, i.e. het subject is fundamenteel verschillend van een zich adapterend organisme (SII:16-17). De zin *Je est un autre* komt uit een brief (13.05.1871) van Rimbaud aan zijn leerkracht, Georges Izambaud: “Je est un autre. Tant pis pour le bois qui se trouve violon, et Nargue aux inconscients, qui ergotent sur ce qu’ils ignorent tout à fait” (Rimbaud, 1988 [1972]: 249). Deze zin wordt in de brief voorafgegaan door: “C’est faux de dire: Je pense: on devrait dire on me pense. – Pardon du jeu de mots” (*Ibid.*).

6. Aristofanes. Liefde als unificatie

Een paljas spreekt ernstig over de liefde en het verlangen

Lacan bestempelt Aristofanes' betoog als een formidabele gag en vergelijkt het met een clowneske entree op de scène van de Atheense komedie. Zijn vertoog refereert aan een kosmologische conceptie van de mens. Hieruit vertrekkend zal Lacan de verrassende en gapende opening van Plato's idee van de liefde aantonen. Deze opening bestaat in de radicale spot die zijn benadering van de liefde deze 'onvergankelijke, materiële, essentiële, zuiver ideale, eeuwige en niet-geschapen orde' toebedeelt (SVIIIb: 97). Plato plaatst de aanzet van Aristofanes' vertoog in een komische sfeer. Hij zet onmiddellijk de toon wat Eryximachos de waarschuwing ontlokt: "Pas op je woorden, m'n waarde Aristofanes. Je bent nog niet begonnen met je betoog of je gaat al op de grappige toer op" (P6b: 88; 189AB). In Plato' ogen is een blijspeldichter een paljas, een clown zonder meer. Aristofanes die zich intellectueel van de grote massa onderscheidt, is tevens een obsceen figuur (SVIIIb: 108). We merken dit onder andere aan de wijze waarop Plato hem in het *Banket* opvoert: walgelijk hikkend van dronkenschap en weerzinwekkend niezend om van zijn irritante hik af te komen. Volgens Robin (1962: LVIII) wordt Aristofanes na dit walgelijk vertoon ronduit belachelijk. Wanneer we een willekeurige komedie van hem openslaan, worden we alras met dit obscene karakter van zijn werk geconfronteerd. Lacan verwijst onder andere naar *Thesmophories* waar Euripides' vader zich in vrouw verkleedt en bij wijze van ontharing de haartjes op zijn intieme delen op het podium worden verbrand (SVIIIb: 108; Aristophane, 2009 [1966a]: 220-222; v.170-220). In de *Wolken* lezen we een scatologisch aspect van zijn werk waar het natuurfenomeen van de donder wordt toegeschreven aan het flatulentiegedrag van de goden, in casu de wolken (Aristophane, 2002 [1965]: 243-244; v.380-400) of waar Sokrates naar de grond toe gebukt, om na te gaan wat zich onder de aarde bevindt, zijn achterste omhoogsteekt om hoogte te krijgen van de astronomie (*Ibid.*: 228-229; v.174-201). Het werk van Aristofanes staat bol van dergelijke obscene en scatologische referenties.

Aristofanes is niet alleen een obsceen, ridicuul personage maar speelde bovendien een belangrijke rol in de belasting van en de kwaadsprekerij over Sokrates¹⁹¹ wat volgens de overlevering tot zijn terdoodveroordeling leidde. Dat Plato uitgerekend Aristofanes de meest gevatte dingen over de liefde laat zeggen, moet toch enigszins verbazen (SVIIIb: 109). Robin (1962: LX) stelt dat Plato Aristofanes de meest diepgaande stelling van het eerste niet-filosofische deel van het *Banket* laat poneren. Hij breekt met de didactische betweterij van zijn voorgangers en verwerpt Pausanias' en Eryximachos' standpunt dat er twee Liefdes zijn. Hij stelt dat de liefde in essentie één is en dat haar functie uit unificatie bestaat. Robin besluit dat Plato's animositeit tegenover Aristofanes hem niet belette hem de meest aangrijpende en diepgaande zaken over de liefde, die men zonder filosofische basis kan beweren, in de mond te leggen. Lacan beweert dat Aristofanes de eerste is die over de liefde spreekt zoals wij dat pogen te doen. Hij zegt dingen die ons bij de keel grijpen. Lacan citeert Aristofanes letterlijk (SVIIIb: 109): "Deze mensen blijven hun hele leven bij elkaar, terwijl ze niet kunnen zeggen wat ze nu eigenlijk van elkaar verwachten. Want niemand zal denken dat het de seks is, dat ze dáárom zo vreselijk gretig elkaars gezelschap verkiezen" (P6b: 92-93; 192C). Lacan stelt dat we dergelijke fijnzinnige opmerkingen niet onmiddellijk uit de mond van een hansworst verwachten, maar dat het net daarom is dat Plato ze hem in de mond legt. In de Griekse tekst lezen we het woord

¹⁹¹ Cf. Aristofanes' *Wolken* (Aristophane, 2002 [1965]: 205-308).

σπουδή¹⁹², *spoedè* dat Lacan in de aristotelische definitie van de tragedie aantrof¹⁹³. Het woord betekent naast ‘liefdevolle zorg’ en ‘haast’ ook ‘ernst’. Mensen die elkaar beminnen, getuigen van een vreemdsoortige ernst. Lacan gewaagt van een mysterie. Mensen delen niet levenslang het bed voor de seks. Hun ziel verlangt iets anders, dat zich als een enigma aandient (SVIIIb: 109): “Nee, kennelijk hebben hun zielen een ander verlangen. Een verlangen dat je niet kunt benoemen¹⁹⁴, maar waarnaar je moet raden en gissen” (P6b: 93; 192CD). Lacan citeert:

Zelfs al zou Hefaistos¹⁹⁵ met zijn werktuigen verschijnen als ze bij elkaar lagen en de vraag stellen: ‘Mensen, wat verwachten jullie toch van elkaar?’, zouden ze daar geen antwoord op kunnen geven. Hij zou hun dan verder vragen: ‘Is jullie grote wens niet om zo dicht mogelijk bij elkaar te zijn, zodat jullie dag en nacht niet hoeven te scheiden? Mocht dit inderdaad jullie wens zijn, dan wil ik jullie wel samensmelten en samensmeden. Zo kunnen jullie met z’n tweeën één zijn, en zo lang jullie leven als één persoon gemeenschappelijk bestaan. En na jullie overlijden zouden jullie in de Hades, vanwege jullie gemeenschappelijke dood, weer één in plaats van twee zijn. Denk er eens over of jullie dit willen en deze toestand jullie zou bevallen’. We weten best dat niemand aan wie dit voorstel werd gedaan het van de hand zou wijzen of met een andere wens aan zou komen. Iedereen zou regelrecht denken een voorstel te hebben gekregen dat een lang gekoesterd verlangen vervulde: je zo te verenigen, te versmelten met de geliefde dat twee mensen één worden (P6b: 93; 192DE).

Plato laat Aristofanes deze woorden debiteren. We weten dat Aristofanes soms uiterst platvloers uit de hoek komt en dat hij op de slappe koord tussen het grappige en het belachelijke balanceert. Aristofanes brengt soms aan het lachen maar overschrijdt vaak de grens van het bespottelijke. Bovenstaand citaat bewijst dat Aristofanes ons helemaal niet aan het lachen brengt inzake de liefde. Op geen enkele plaats in het *Banket* schetst Plato de liefde zo ernstig en tragisch als in Aristofanes’ vertoog. Het is exact hetzelfde niveau – na de hoofse sublimatie en haar romantische keerzijde¹⁹⁶ – dat wij, modernen, aan de liefde toeschrijven, aldus Lacan (SVIIIb: 110).

Aristofanes’ antropologie. Liefde en verlangen

Lacan omschrijft Aristofanes’ imaginaire antropologie als een zoölogie van wezens in de vorm van gehalveerde hardgekookte eieren (SVIIIb: 110). Ieder mens was helemaal rond met rug en zijden in een cirkel. Hij bezat vier handen en benen en twee in tegengestelde richting kijkende identieke gezichten op één hoofd. Verder had hij vier oren en twee schaamdelen (P6b: 89; 189E-190A). De ongebreidelde hybris van deze sterke en zelfbewuste mensen wordt hen fataal. Hun ambities waren zo groot dat ze de goden te lijf wilden. Zeus zocht een oplossing voor deze menselijke bedreiging en vond een ‘chirurgische’ oplossing om hen te verzwakken: “Ik zal ze voorlopig stuk voor stuk in tweeën snijden”. (...), zoals je sorben¹⁹⁷ doorsnijdt voor je ze gaat drogen of zoals je eieren met een draadje doorsnijdt” (P6b: 90; 189E -190E). Het menselijke gedrag dat uit deze operatie voortvloeit, omschrijft Aristofanes als volgt:

¹⁹² Σπουδή, *spoedè*, ‘haast, (het) zich haasten; inspanning, streven, moeite, ijver, zich beijveren; ernst; genegenheid, steun’. In het geciteerde tekstfragment wordt vertaald met ‘vreselijk gretig’ (P6b: 93; 192C).

¹⁹³ Cf. (SVII: 286-289). Lacan herneemt deze definitie bij zijn bespreking van Claudels *Coûfontaine-trilogie*.

¹⁹⁴ Cf. Lacans uitspraak in *Seminarie XI*: “(...) comment nommer un désir? Un désir, on le cerne” (SXI: 229).

¹⁹⁵ Bij Homeros en latere auteurs is Hefaistos de zoon van Zeus en Hera en lijkt hij bij zijn geboorte lelijk en kreupel. Hij is de god van het vuur en patroon van de smeden en handwerkers. Hij is ook zelf een bekwame handwerker, uitvinder en kunstenaar. De tegenstelling tussen zijn lichamelijke gebreken en zijn schitterende producten wordt regelmatig in literatuur en kunst benadrukt (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 283-285).

¹⁹⁶ Lacan bedoelt met de romantische keerzijde van deze hoofse sublimatie de narcistische overschatting van het veronderstelde subject in het geliefde object (SVIIIb: 110).

¹⁹⁷ Een sorbe is een *peerlijsterbes*. De Win vertaalt met ‘morellen’ (Plato, 1980: 219; Plato, 1999: 203).

Nadat onze oervorm in tweeën was gesneden, verlangde elke helft naar zijn wederhelft en zocht die op. Ze sloegen de armen om elkaar heen, grepen elkaar vast, vol van verlangen weer ineens te groeien. Zo stierven ze van honger en algehele verwaarlozing, want ze wilden zonder de ander niets doen. Wanneer een van de helften stierf en de andere overbleef, ging die overgebleven helft op zoek naar een andere helft waaraan hij zich ook weer vastgreep. Of die helft nu van een vrouwelijk geheel – wat we nu een vrouw noemen – dan wel van een mannelijk geheel afkomstig was, maakte niet uit. Op die manier zouden zij ten gronde gaan (P6b: 91; 191AB).

Na deze tweedeling resulteert elke zoektocht naar de wederhelft in een panische fataliteit wegens het onvermogen om zich te herenigen. Aristofanes' beeld van de liefdesverhouding bevindt zich mijlenver van het grappige of het belachelijke af. Nochtans wordt deze bittere ernst opgevoerd in een toneelstuk dat glansrijk de vergelijking doorstaat met wat zich op een circuspiste afspeelt wanneer twee clowns buik aan buik als een bol in de rondte over de grond tollen. Niettegenstaande dit vermakelijke clowneske beeld valt de lol hier ver te zoeken. Lacan gaat nu dieper in op 'het wetenschappelijke ideaal van de circulaire beweging' (SVIIIb: 111).

Het sferische ideaal en de perfectie van de circulaire beweging

Lacan verwijst naar Robin die insisteert op het sferische karakter van Aristofanes' personages. Dit is enigszins niet verbazingwekkend daar het sferische, het circulaire, deze *σφαῖρα*¹⁹⁸, *sfaira*, 'sfeer' onophoudelijk in de tekst opduikt¹⁹⁹ (SVIIIb: 111). Robin merkt op dat traditiegetrouw wordt gesteld dat de idee van bolvormigheid, ingegeven door de stellaire afkomst van de eerste mensen²⁰⁰, essentieel is. Hij gaat hier tegenin en poneert dat het stuk gedomineerd wordt door de tegenstelling 'volledig – snede' waarvan ook de vergelijking met Empedokles getuigt. De oppositie 'sfeer – hemisfeer' is volgens Robin secundair (Platon, 1962 [1929]: 30-31). Lacan wil het belang van deze snee geenszins onderschatten – dat zou ons trouwens ook ten zeerste verwonderen gezien het fundamentele belang van de gedeeldheid van het subject in zijn theorie – maar wil toch eerder beklemtonen dat het een zeer bijzonder gegeven betreft. Hij stelt dat het belachelijke, dat in die ridicule vorm werd gegoten, nu juist de sfeer is. Lacan refereert aan Empedokles die stelt dat *Σφαῖρος*, *Sfairos* 'een wezen is dat van alle zijden aan zichzelf gelijk is en onbegrensd is'. *Σφαῖρος κυκλοτερής*, *Sfairos kukloterès*, 'die de vorm van een bol heeft, regeert in zijn royale eenzaamheid vervuld van zijn eigen zelfgenoegzaamheid'²⁰¹. Deze *Sfairos* is in Empedokles' denken een assemblagevorm, die hij in zijn metafysica met *θιλίη*, *Filiè* of *θιλότης*, *Filotès*, 'liefde' aanduidt. Deze *Filotès*, 'liefde' die hij elders *σχεδύνη θιλότης*, *schedunè Philotès* noemt, is de liefde die verzamelt, agglomereert, assimileert, agglutineert. Agglutinatie is de *κρήσις*²⁰², *krèsis* van de liefde. Het is opmerkelijk, aldus Lacan, dat Freud in *De eindige en oneindige analyse* de liefde als een eenvoudige en zuivere unificerende onbegrensde aantrekkingskracht tegenover Thanatos laat verschijnen²⁰³ gezien de

¹⁹⁸ *Σφαῖρα*, *sfaira*: bal, kogel, bol, bal met kussentje bedekt als wapen van bokkers.

¹⁹⁹ In feite wordt niet *Σφαῖρα*, *sfaira* in de Griekse tekst insisterend herhaald maar *κύκλος*, *kuklos*, 'wiel, kring, cirkel; rand, ring; (ronde) laag, (ronde) schijf; oog; schild; hemelsfeer; globe; kringloop; stadsmuur; omsingeling' (St: 64; Platon, 1962 [1929]: ; 189E-190A).

²⁰⁰ "Het mannelijke geslacht stamde oorspronkelijk van de zon af, het vrouwelijke geslacht van de aarde, het geslacht dat met beide andere te maken heeft van de maan. (...). De mensen waren zelf, net als hun manier van voortbewegen, rond – zoals afstammelingen van zon, aarde en maan betaamt" (P6b: 90; 190AB).

²⁰¹ De Franse vertaling van Empedokles' vers luidt: "Mais lui, partout égal à lui-même et sans limite aucune, Sphairos à l'orbe pur, joyeux de la solitude qui l'entoure" (Empédocle, 1969 *geciteerd in* St: 65).

²⁰² We konden de betekenis van *κρήσις*, *krèsis* in het woordenboek niet achterhalen. *Stécriture* verwijst in een voetnoot naar Empédocle (1969), waar de Franse vertaler *schedunè Philotèta* (*schedunè* is een term van Empedokles) vertaalt met *Amour liant*, 'verbindende liefde'. *Krèsis* of *krasis* betekent *mélange*, een mengeling van zaken die een geheel vormen zoals wijn en water en dit in tegenstelling tot *mixis*, een mengeling van dingen die afzonderlijk kunnen blijven zoals bijvoorbeeld granen (St: 65).

²⁰³ Cf. (F10: 298).

psychoanalyse over de veel vruchtbaardere notie van de ‘liefde – haat’ ambivalentie beschikt. Lacan stelt dat we de sfeer overal terugvinden. Filolaos situeerde deze sfeer in het centrum van een wereld waarin de aarde een excentrische positie innam. Dit vermoedde men reeds ten tijde van Pythagoras. Niet de zon maar een sferisch vuur neemt er de centrale plaats in (SVIIIb: 112-113).

Het voorgaande dient als introductie van de dimensie van de astronomische of copernicaanse revolutie waar Lacan uitzonderlijk veel belang aan hecht. Hij stelt dat het fout is de astronomische revolutie copernicaans te noemen. De vervanging van de geocentrische leer door de heliocentrische is niet het belangrijkste punt voor Lacan. In *De revolutionibus orbium coelestium* schetst Copernicus een zonnestelsel dat sterk op het onze lijkt. De zon staat centraal en alle hemellichamen bewegen in een baan eromheen. Dit is geen nieuw systeem. Iedereen wist ten tijde van Copernicus, dat dit schema in de oudheid reeds bij Heraclides van Ponto (4^{de} eeuw v.C.) en Aristarco van Samo (3^{de} eeuw v.C.)²⁰⁴ bestond. Lacan poneert dat Copernicus niets meer dan een historisch fantasma is. Het zou anders geweest zijn wanneer zijn systeem niet dichter bij het beeld van het reële zonnestelsel had aangeleund maar wel waarheidsgetrouwer was geweest. Wat betekent ontgaan van de imaginaire elementen van Ptolemaeus’ stelsel²⁰⁵ die met de moderne symbolisatie van de sterren geen uitstaan hebben daar zijn systeem bol staat van ‘epicycles’. Een epicyclus is een cirkel waarvan het middelpunt zelf een cirkelbaan beschrijft. Niemand hechtte geloof aan de realiteit van de epicycles. Niemand geloofde dat er in het heelal, net als in een uurwerk, een raderwerk aanwezig was. Maar iedereen was behept met het idee dat de enige denkbare beweging ‘circular’ was. De waarnemingen in het heelal waren door de onregelmatige bewegingen van de planeten moeilijk te interpreteren. Men was pas tevreden wanneer men alle elementen van het circuit tot een circulaire beweging kon herleiden. Lacan besluit dat het copernicaanse systeem met dezelfde imaginaire verzwarende overtolligheid als Ptolemaeus’ stelsel is beladen²⁰⁶ (SVIIIb: 113-114) Kepler²⁰⁷ vertrok van dezelfde elementen uit Plato’s *Timaios*²⁰⁸ namelijk een zuivere imaginaire conceptie van het heelal die volledig op de eigenschappen van de sfeer is gebaseerd,

²⁰⁴ Cf. (Coll., 2008 [2007]⁸: 467).

²⁰⁵ Claudio Tolomeo of Claudius Ptolemaeus (87- verm. na 150) was een Grieks astroloog, astronoom, geograaf, wiskundige en muziektheoreticus die leefde in Alexandrië. Ptolemaeus had een geocentrisch beeld van het zonnestelsel. Zijn opvattingen over astronomie, bekend als het Stelsel van Ptolemaeus, hebben meer dan 1400 jaar, tot ver na de middeleeuwen, deze wetenschap in West-Europa en Arabië beheerst. Pas in 1543 werd, met de publicatie van Copernicus’ *De revolutionibus orbium coelestium* voor het eerst een volledig uitgewerkt alternatief, i.e. een heliocentrisch wereldbeeld, gepubliceerd (Coll., 2008 [2007]⁸: 466).

²⁰⁶ Zoals elk boek dat breekt met het verleden, behield ook *De revolutionibus* een groot aantal kenmerken van de vorige traditie. Zo bleven de berekeningen bijvoorbeeld epicyclisch, excentrisch en verklarend, maar vooral bleven essentiële elementen uit de oude kosmologie overeind: het universum bevond zich in een sfeer van vaste sterren; de fysische werkelijkheid van kristallen sferen die de hemellichamen mechanisch bewogen; een uitleg op basis van Aristoteles met betrekking tot de cirkelvorm van de beweging van planeten die op natuurlijke wijze verbonden was met de sferen van lichamen (Coll., 2008 [2007]⁸: 467).

²⁰⁷ Johannes Kepler (1571-1630) gooide in 1609 met de publicatie van *Astronomia nova* een andere hoeksteen van de kosmos van Aristoteles voor altijd om: de eeuwige ronddraaiende beweging van de hemellichamen. De Duitse geleerde maakte het astronomische terrein door zijn buitengewone ontdekking van de ellipsvormige beweging van de planeten, hun mathematische wetmatigheden, zijn poging een kosmologie te ontwikkelen in staat om de mysteries van het universum vrij van de traditionele epicyclus en opende de weg voor de moderne astronomie. Het duurde nog vele jaren voordat de geniale werken van Kepler, geheel doordrenkt met de geest van Copernicus en Plato, verspreid werden onder Europese intellectuelen (Coll., 2008 [2007]⁸: 474-475).

²⁰⁸ Plato laat *Timaios* in de gelijknamige dialoog uitpakken met een kosmologisch model, met een verklaring voor het ontstaan van de mens, met een voorstel voor een perfecte staat, en met nog veel meer. Wiskunde, natuurkunde, scheikunde en biologie worden verbonden met minder exacte vakgebieden. Deze theorie heeft onmiskenbaar een diepe indruk nagelaten. In het verleden gold *Timaios* zelfs als hét werk van Plato. Op Rafaëls beroemde fresco *De school van Athene* uit 1509-1511, dat op de cover van beide *Seuil*-uitgaven van *Seminarie VIII* prijkt, houdt Plato

gedefinieerd als een lichaam dat op zichzelf voldoende kracht bezit om de eeuwige plaats met de eeuwige beweging te combineren. Kepler fundeert zijn denken op deze platonische theoretische beschouwingen. Terwijl Kepler op zoek gaat naar harmonie in het heelal legt hij middels zijn doorzettingsvermogen de eerste kiemen voor de geboorte van de moderne wetenschap. Zoekend naar de harmonische verhoudingen in het heelal, ontdekt hij namelijk dat de planetaire banen rond de aarde geen epicycles maar ‘ellipsen’ zijn (SVIIIb: 114-115). Galilei²⁰⁹ schonk nooit aandacht aan Keplers ontdekkingen. Zijn verdienste aan de moderne dynamica was de ontdekking van de exacte wet van de zwaartekracht²¹⁰. Ondanks deze geniale stap in het wetenschappelijke denken en de perikelen rond de zaak van het geocentrisme²¹¹, hield ook hij vast aan de idee van de perfecte circulaire beweging van de hemellichamen. Er

het boek *Timaios* in de hand. Lange tijd was dit het enige geschrift van Plato dat in het Westen bekend was, het overleefde vele donkere eeuwen in een Latijnse versie. Aristoteles hield zich uitgebreid met *Timaios* bezig, net als andere antieke filosofen. Het werk, gezien als een tweede *Genesis*, vond weerklank bij vroegchristelijke denkers, bijvoorbeeld bij Augustinus. En het had een grote invloed op Copernicus, Kepler en Galileo (P10: 130).

²⁰⁹ Galileo Galilei (1564-1642) was een Italiaans natuurkundige, astronoom, wiskundige en filosoof. Hij was hoogleraar in Pisa (1589-1592) en Padua (1592-1610). Galilei wordt beschouwd als de vader van de moderne astronomie. In zijn laboratorium in Padua bouwde hij een telescoop waarmee hij tussen 1609 en 1610 belangrijke astronomische ontdekkingen deed. Op grond van de waarnemingen van Jupiters manen en vooral Venus’ fasen kwam Galilei tot de conclusie dat de Zon in het midden van ons zonnestelsel staat. Eerder dacht men, op grond van wat men zag en op grond van de geschriften van Plato, Aristoteles en later Ptolemaeus, dat de aarde in het middelpunt van het gehele universum stond, en dat de zon, de planeten en alle sterren om de aarde heen draaiden. Dit was ook de opvatting van de Rooms-katholieke Kerk. Galileo’s interpretatie van zijn eigen waarnemingen was in strijd met het toen gangbare geocentrische model van Ptolemaeus, terwijl ze de heliocentrische theorie van Nicolaas Copernicus ondersteunde. Na een aantal jaren kwam Galilei dan ook in conflict met de Kerk, hoewel hij zelf volhield dat zijn werk slechts een zuiver theoretische beschrijving inhield, en niet in conflict was met de godsdienst, die hijzelf ook aanhing. Hij meende juist te laten zien hoe doordacht het door God geschapene in elkaar zat. Hoewel de kerk in de middeleeuwen de stichting van onafhankelijke universiteiten had geaccordeerd om zo wetenschappelijke ontdekkingen te stimuleren, kon er toch een conflict met Galilei ontstaan. Het werk van Galilei werd twee keer door de Inquisitie onderzocht (Coll., 2008 [2007]⁸: 475-477).

²¹⁰ De zwaartekracht of gravitatie is, volgens Van Dale, die vorm van de algemene aantrekkingskracht die de lichamen doet vallen, dat is, zich naar een hemellichaam doet bewegen indien niets hun beweging verhindert. Vanaf het begin van Galileo’s onderzoek, op basis van de traditie van Archimedes die opnieuw zijn intrede deed aan het einde van de 15^e eeuw, werkte hij aan het kwantificeren en mathematisch berekenen van grootheden zoals gewicht, kracht, snelheid en tijd. De eerste successen op wiskundig terrein met het complex en ambigue concept zoals ‘impetus’, een kracht die geen beweging maar een acceleratie veroorzaakte, overtuigde hem van de noodzaak de vooronderstellingen van Aristoteles en de aanhangers van Plato met betrekking tot beweging te herdefiniëren. Met de ontdekking van de bewegingsformule van de aantrekkingskracht werd het eindelijk voor iedereen duidelijk dat beweging een gevolg was van mathematische wetmatigheden en dat tijd en ruimte gehoorzaamden aan de ‘wet van getallen’. Nadat de kristallen sferen verdwenen waren, de basis voor de moderne dynamica was gelegd en met succes de mathematische wetmatigheden van beweging waren ontdekt, werden aarde en hemel, dankzij Galilei, elementen van een unieke, grote werkelijkheid (Coll., 2008 [2007]⁸: 476-478).

²¹¹ Galileo Galilei omhelsde publiekelijk Copernicus’ theorie die door zijn observaties met de telescoop was bevestigd. Galileo had in Florence onophoudelijk te maken met conflicten vooral met dominicanen als gevolg van de onmogelijkheid de these van Copernicus in overeenstemming te brengen met de waarheid van het geloof. Tussen 1613 en 1616 probeerde Galileo in de zogenaamde copernicaanse brieven aan te tonen dat de tegenstelling tussen wetenschap en openbaring, ervan uitgaande dat er slechts één waarheid bestaat, te wijten was aan de verkeerde interpretatie van de heilige teksten. Galileo werd door de inquisitie aangeklaagd en door paus Paulus V (1605-1621) naar Rome geroepen. Kardinaal Bellamino waarschuwde hem in februari 1616 het heliocentrisme niet te verdedigen of te onderwijzen en in maart 1616 werden de werken van Copernicus op de index geplaatst. In 1624 begon hij met *Dialoog tussen de twee voornaamste wereldsystemen, dat van Tolomeo en dat van Copernicus* dat hij in 1630 afmaakte. Schijnbaar neutraal was het werk een duidelijke uitspraak ten gunste van Copernicus. Hij kreeg kerkelijke goedkeuring voor de publicatie van de *Dialoog* die in 1632 verscheen, maar werd opnieuw in oktober van dat jaar door de inquisitie naar Rome geroepen. In april 1633 vond het proces plaats waarin hij werd beschuldigd zich niet aan het gebod uit 1616 te hebben gehouden. Galileo gaf zijn fouten toe en zwoor op 22 juni, nadat hij tot de gevangenis veroordeeld was, Copernicus af. De gevangenisstraf werd omgezet in levenslange huisarrest in zijn villa te Arcetri met een absoluut verbod op publicatie van wat dan ook. De laatste jaren van zijn leven bracht hij in isolement door (Coll., 2008 [2007]⁸: 476-477).

gaat blijkbaar heel wat tijd over vooraleer de waarheid zich een weg baant voorbij het solide vooroordeel van de perfecte circulaire beweging. Waarom maakten de Grieken van de circulaire beweging het symbool van de limiet, *πεῖρα*²¹², *peirar*, ‘einde’ tegengesteld aan *ἄπειρον*²¹³, *apeiron*, ‘eindeloos’? Lacan zal de sfeer als symbool van de oneindigheid tot één punt herleiden. Vanwaar haar geprivilegieerd statuut? Lacan verwijst naar Plato’s *Timaios*. Wat Plato in *Timaios* ontwikkelt aangaande de sfeer beantwoordt als een alternerende strofe aan wat Aristofanes over zijn imaginaire sferische wezens verhaalt. In het *Banket* beweert Aristofanes dat deze sferische wezens acht ledematen hebben waarmee ze zich in cirkels voortbewegen. In *Timaios* poneert Plato dat de sfeer intern aan zichzelf genoeg heeft. De kosmos is rond en bolvormig en heeft geen nood aan ogen, gehoor, ademhaling, spijsvertering, handen of voeten. Hij voorziet in eigen behoeften en heeft geen andere dingen nodig (SVIIIb: 115-116): “Hij schiep de hemel als een cirkel die in een cirkel ronddraait: één enkele unieke hemel die zo goed was dat hij het met enkel zichzelf kon stellen en geen ander behoefde, een hemel die aan zichzelf als kennis en vriend genoeg had” (P10a: 27-28; 33BD-34AB). Lacan komt tot zijn punt. Wanneer we *Symposion* en *Timaios* vergelijken en daaraan koppelen dat Plato het enige personage dat hij waardig acht om over de liefde te spreken grappig laat zijn, dan volgt daaruit dat Plato zich in Aristofanes’ betoog met een komische oefening op zijn eigen kosmische conceptie van de wereld kostelijk amuseert. Aristofanes’ vertoog in het *Banket* drijft de spot met de platonische sfeer uit *Timaios*. Volgens Lacan rust de drijfveer van de fascinatie voor de sferische vorm op een imaginaire structuur. De affectieve verknochtheid aan deze ‘perfecte’ vormen is het gevolg van de verwerping van de castratie²¹⁴ (SVIIIb: 116-117). Op dit punt in Aristofanes’ betoog draagt het verlangen naar de wederhelft een lethaal karakter. De onmogelijkheid om zich te verenigen leidt finaal tot algehele verwaarlozing met de dood tot gevolg. Een oplossing voor dit probleem dringt zich op (SVIIIb: 117-118). Plato laat Zeus de zaak met een ‘operatieve’ ingreep oplossen:

Zeus kreeg medelijden en kwam met een andere oplossing: hij verplaatste hun schaamdelen naar voren. Tot dan toe hadden ze die namelijk van achteren gehad. Net als bij de krekels was er daarom geen voortplanting en verwekking door middel van gemeenschap, maar door het zaad op de grond te storten. Hij verplaatste hun schaamdelen dus naar voren, en zo bewerkte hij dat er voor de conceptie gemeenschap van een man met een vrouw moet zijn geweest. Waarom? Omdat hij wilde dat een omstrengeling waarbij een man een vrouw trof tot conceptie, het verwekken van nageslacht zou leiden. Terwijl wanneer een man een man trof, hun omgang toch in elk geval bevredigend was. Zo zouden ze de rust vinden om aan het werk te gaan en te zorgen dat ze bleven leven (P6b: 91; 191BC).

Lacan alludeert op Freuds ‘Kleine Hans’ daar Aristofanes uiteindelijk met dezelfde oplossing als de kleine Hans voor de pinnen komt: het genitaal moet gedemonteerd en opnieuw worden geïnstalleerd²¹⁵ (SVIIIb: 118; F4: 480, 506). Wat Plato hier schrijft is uniek en verbazingwekkend. De mogelijkheid tot het stillen van de liefdeshonger situeert zich in een operatie van de genitaliën. Of we dit op het conto van de castratie moeten schrijven, laat Lacan in het midden. Wel insisteert de tekst op een verplaatsing van de genitaliën naar de voorkant van het lichaam. Dit betekent niet alleen dat het genitaal zich aandient als copulatiemogelijkheid of vereniging met het geliefde object maar ook letterlijk dat het tegenover dit object in een verhouding van overdruk, extra belasting komt te staan²¹⁶. Dit is het enige punt in het *Banket*

²¹² *Πεῖρα*, *peirar*, ‘touw, strik; doel, einde, rand, grens; beslissing, afloop; werktuig, middel’.

²¹³ *Ἀπειρον*, *apeiron*, ‘eindeloos, onmetelijk, ontelbaar; onervaren’.

²¹⁴ Deze verwerping van de castratie is een verwerping van een ‘tekort’ zoals weerspiegeld in de perfecte sfeer of cirkel waarvan alle punten van het oppervlak of van de omtrek zich op exacte dezelfde afstand van het middelpunt bevinden. De perfectie kent geen tekort. Lacan ontwikkelt het thema van de castratie in het volgende deel.

²¹⁵ Lacan herneemt dit in het volgende deel wanneer hij op de fallus inzoomt.

²¹⁶ De overdruk of extra belasting slaat hoogstwaarschijnlijk op Abrahams stelling dat de narcistische bezetting nergens zo sterk is als op het niveau van de genitaliën (SVIIIb: 446). Even verder stelt Lacan dat er misschien iets

waar de functie van het genitaal zich laat zien. In de veronderstelling dat Plato's begrip van de tragedie niet verder dan dat van Sokrates reikt, moet het ons verbazen dat hij voor het eerst en eenmalig het genitale orgaan in een vertoog over de liefde binnenloodst. Het is geen toeval dat precies Aristofanes hierover spreekt want hij is de enige die ertoe in staat is. Plato weet niet dat hij door Aristofanes hierover aan het woord te laten een kantelpunt aanreikt dat het vervolg van het discours van het *Banket* een andere kant opstuurt (SVIIIb: 118).

doorslaggevend schuilt in de imaginaire structuur dat voor een groot aantal diersoorten de verhouding tot het object van het verlangen 'a tergo' is gestructureerd en slechts in zeldzame gevallen bij enkele soorten, waaronder de mens, 'van voor' (SVIIIb: 447).

7. Via de tragedie naar het verlangen van de analyticus

Verlangen versus natuurlijke adaptatie

Alvorens het grote enigma van de overdrachtsliefde binnen te treden, zet Lacan enkele coördinaten uit om Agathons betoog te kaderen. Volgens Lacan impliceert de freudiaanse doctrine dat het verlangen in een dialectiek kadert. Het verlangen is bijgevolg geen vitale functie in positivistische zin maar situeert zich in een dialectiek omdat het metonymisch is opgehangen aan een betekenaarsketen die het subject constitueert. Dit subject moeten we onderscheiden van de individualiteit in de psychologie. De ‘individuatie’ zorgt ervoor dat de mens via ervaringen individualiteiten verwerft vanuit de veronderstelling van een adaptieve cumulatieve. Het menselijk individu, als ‘kennis’ geconcipieerd, zou dan aan het eind van de evolutie van het denken het ‘summum’ van het bewustzijn zijn. Lacan is het oneens met de bovenstaande bewering en stelt het ‘natuurlijke’ karakter van de evolutie fundamenteel in vraag (SVIIIb: 119-120). De psychoanalyse schetst de volgende condities van het verlangen. Het subject bezit een – voor het bewustzijn ontoegankelijke – gearticuleerde betekenaarsketen: een vraag. Deze vraag constitueert in het subject een latente eeuwige eis waartoe het geen toegang heeft. Lacan omschrijft de vraag als een statuut, een lastenboek, een registratie met dossierklassering of een geheugen uit een elektronische machine, in de huidige IT-terminologie: een harddisk. Structureel is het ‘een eeuwig onuitwisbaar spoor’. Freud benoemt de drager van dit geheugen wanneer hij het Es in de doodsdrijf²¹⁷ en het dodelijke karakter van de herhalingsdwang²¹⁸ accentueert (SVIIIb: 120-121). Lacan refereert expliciet aan *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: “Psychanalyse et structure de la personnalité”* waar hij drie structurele kenmerken van het Es omschrijft. Ten eerste is het Es ongeorganiseerd met een onverwoestbaar verdrongene en een herhalingsdwang. Vervolgens kennen de driften van het Es geen negatie of tegenstelling met logische uitsluiting. Tenslotte regeren de doodsdrijven in stilte het Es (E: 657-658). De dood – door Freud als ‘tendens tot de dood’ gearticuleerd – als verlangen van een ondenkbaar subject dat zich in het levende wezen, bij wie ‘het’ (ça) spreekt, aandient, is verantwoordelijk voor de excentrieke²¹⁹ positie van het menselijk verlangen. Dit vormt sinds mensenheugenis de paradox van de ethiek²²⁰, die vanuit het perspectief van het

²¹⁷ In *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* legt Lacan de link tussen de ‘doodsdrijf’ en de ‘taal’: “De l’abord que nous vous y avons ménagé, reconnaissez dans la métaphore du retour à l’inanimé dont Freud affecte tout corps vivant, cette marge au-delà de la vie que le langage assure à l’être du fait qu’il parle, et qui est juste celle où cet être engage en position de signifiant, non seulement ce qui s’y prête de son corps d’être échangeable, mais ce corps lui-même” (E: 803).

²¹⁸ Voor een diepgaande metafysische studie van dit herhalingsautomatisme van de doodsdrijf bij Freud verwijzen we naar Moyaert (2014: 33-86). De auteur beklemtoont vooral het inerte karakter van deze herhalingsdwang.

²¹⁹ Letterlijk: ‘uitmiddelpuntig’. Figuurlijk: ‘zeer afwijkend van het normale, en daardoor opvallend ≈ raar, vreemd, grillig, buitenissig’. Moyaert (2007: 313) beschrijft deze excentrische positie: “Het verlangen, datgene wat de mens van het dier onderscheidt, maakt van de mens een excentrisch wezen, en Lacan bedoelt daarmee dat alleen de mens doelen heeft waarvan het belang niet in termen van lust en onlust vertaald kan worden en ook niet te herleiden is tot de voor- en nadelen voor het eigen overleven en dat van de soort.”

²²⁰ Moyaert (2007: 313) verwoordt deze paradox: “(...) de morele ervaring toont dat men aan zaken kan belang hechten waarvan men eigenlijk niet goed kan uitleggen wat daar nu vanuit het standpunt van het geluksstreven en het overleven zo goed aan is. Het verlangen is neen zeggen tegen de alleenheerschappij van het lustprincipe en de natuurlijke drang tot zelfbehoud. Zo bezien is het verlangen als zodanig potentieel destructief ten overstaan van de natuurlijke eisen van het leven. Het verlangen breekt met de kringloop van de natuurlijke goederen en daarom heeft het iets van een doodsverlangen. (...) Het leven heeft paradoxaal genoeg alleen zin wanneer het verlangen in leven blijft dat eigenlijk iets anders wil dan zich plooiën naar de natuurlijke eisen van het leven. Dat is de kern van Lacans ethiek en zijn existentialisme. Wordt het verlangen ons ontnomen, dan gaan we liever dood.” Dit laatste lot is het hoofdpersonage Sygne de Coûfontaine uit Claudels drama *L’Otage* beschoren.

evolutionisme onoplosbaar blijft. Waarom kunnen deze verlangens in hun transcendentale permanentie noch het effect, noch de oorzaak zijn van een permanente wanorde in een lichaam dat verondersteld wordt aan de adaptatie onderworpen te zijn? Ook hier probeerde men de schijn op te houden net als in de geschiedenis van de natuurwetenschappen met betrekking tot de ptolemeïsche epicycles. We zagen eerder dat niemand in deze epicycles geloofde. Niemand dacht dat het heelal er als een armillarium uitzag. De schijn ophouden betekende toen dat men vanuit het vooroordeel van de perfectie van de cirkel, rekenschap aflegde van wat men percipieerde. Het komt op hetzelfde neer wanneer men ‘verlangens’ met het systeem van de ‘behoeften’ poogt te verklaren. Niemand in de psychologie gelooft er nog in (SVIIIb: 121-122).

Verlangen en de tragische ruimte

Lacan probeert nu de basistopologie van het verlangen te motiveren. In zijn seminarie van vorige jaar over de ethiek van de psychoanalyse ontwikkelde hij in deze topologie de verhouding van *l'entre-deux-morts* die impliceert dat de twee grenzen van de dood niet samenvallen. De eerste grens vormt de dood waar het leven door ouderdom, ziekte of ongeval eindigt. De grens van de tweede dood bestaat uit de paradox dat de mens zich door zijn dood vereeuwigt²²¹. Lacan verwijst op dit punt naar de ruimte waarin de tragedie zich afspeelt (SVIIIb: 122). Hoe concipieert Lacan dit in *Seminarie VII*? Hij ontwikkelt het concept van de tweede dood vertrekkend van een citaat uit de Sades *Julliette* wanneer de auteur de theorie van het ‘Systeem van Pius VI’ uiteenzet (SVII: 248-250):

Zij [de natuur] wil dat we afgrijselijke en zeer grote misdaden begaan; hoe meer onze vernietigingen in die richting gaan, hoe fijner ze het vindt. Om haar nog beter te dienen zouden we moeten kunnen tegengaan dat het lijkt dat we begraven regenereerde. De moord ontnemt enkel het *eerste* bestaan aan het individu dat we treffen, we zouden hem ook het *tweede* moeten kunnen ontrukken om haar nog nuttiger te zijn, want wat zij verlangt is de totale vernietiging, en we hebben niet het vermogen onze moorden zo ver door te voeren als zij wenst (de Sade, 1995 [1797-1801]: 738, eigen cursivering)²²².

Het fenomeen van de schoonheid definieert de limiet van de tweede dood. Op deze limiet treffen we het sadiaanse basisfantasma²²³ dat uit het eeuwige lijden bestaat. In het typische sadiaanse scenario brengt het lijden het slachtoffer niet op het punt dat het sterft. In tegendeel, het object van de foltering moet de mogelijkheid van een onverwoestbaar lijden in stand houden. Het subject ontwikkelt een dubbel dat het voor de vernietiging ontoegankelijk maakt om de pijnspelletjes blijvend te kunnen verdragen. Deze situeren zich in dezelfde vrije ruimte waar de esthetische fenomenen aan zet zijn. In dit sadiaanse fantasma is het spel van de pijn nauw met het fenomeen van de schoonheid verbonden (SVII: 302-303). Zoals de tekst van de Sade

²²¹ Lacan schrijft de formule van de tweede dood “(...) l’homme aspire à s’y anéantir pour s’y inscrire dans les termes de l’être” met de verborgen contradictie “(...) l’homme aspire à se détruire en ceci même qu’il s’éternise” (SVIIIb: 122).

²²² Dit citaat kadert in de Sades stelling dat enkel de ondeugd scheppend is en dat de misdaad essentieel is voor de natuurwetten: “De misdaad is dus noodzakelijk op aarde. En de nuttigste van alle zijn ongetwijfeld degenen die het meeste ondersteboven gooien, zoals *de weigering om zich voort te planten* of *de vernietiging*; alle anderen zijn niets waard, of liever alleen die twee hebben recht op de naam van misdaad; en ziedaar dus dat deze misdaden essentieel zijn voor de wetten van de natuurrijken, en essentieel voor de wetten van de natuur” (de Sade, 1995 [1797-1801]: 737).

²²³ Van Haute (2000: 123): “Het fantasma ensceeneert de wijze waarop het subject zich verhoudt tot de onvolledigheid van de Ander die de oorzaak is van het verlangen. Het verbeeldt het verlies van een verloren genot dat het subject blijft fascineren. Op deze wijze krijgen het verlangen en het tekort van waaruit dit verlangen leeft, een concrete psychische gestalte”. Stroeken (2008 [1994]: 73): “Het (basis)fantasma, geformaliseerd in de verhouding van het subject tot het object $a - (\$ \diamond a)$, is het basale scenario van de psychische realiteit van het subject. Het fantasma is het venster op de wereld, de manier waarop iemand in het leven staat. Het vormt voor het sprekende subject de modaliteit van zijn verlangen en zijn genot”.

aangeeft, situeert de tweede dood zich na de eerste stoffelijke dood. Deze tweede dood bleef in de menselijke traditie altijd aanwezig net zoals de verbeelding van een tweede lijden. Dit is een lijden voorbij de dood dat door de onmogelijkheid om de limiet van de tweede dood te passeren eeuwig in stand wordt gehouden. Dit is ook de reden waarom de traditie van de hel levendig bleef en ook in de Sades fantasma van het eeuwige lijden van het slachtoffer aanwezig is. Lacan stelt dat de mens de toegang tot zijn eigen dood enkel via de betekenaar in zijn meest radicale vorm kan kennen. In de betekenaar en door de articulatie van een betekenaarsketen kan het subject duidelijk zien dat het in de ketting van zijn symbolische existentie kan ontbreken. Dit is de essentiële articulatie van het niet-weten als dynamische kracht van het onbewuste. De functie van de betekenaar is essentieel voor de toegang van het subject tot zijn verhouding tot de dood. Lacan toont dit met de functie van de schoonheid die de plaats van de verhouding van het subject tot zijn eigen dood aanduidt (SVII: 341-342). In de achttiende eeuw was het menselijk lichaam als een soort goddelijke verschijningsvorm het schoonheidsideaal bij uitstek. Het is het omhulsel van alle mogelijke fantasma's van het menselijke verlangen²²⁴. Het narcistische lichaamsbeeld representeert in de verhouding van de mens tot zijn tweede dood de betekenaar van zijn zichtbare verlangen²²⁵. Het verlangen is de centrale illusie die enerzijds de plaats van het verlangen aanduidt – als verlangen naar niets, i.e. de verhouding van de mens tot zijn gebrek aan zijn – en anderzijds verhindert die plaats te zien. In de tweede dood eist de taal van de mens dat hij inziet dat hij niet is (SVII: 345).

Lacan werkt in *Seminarie VII* het concept van de tweede dood uit aan de hand van Sofokles' *Antigone*. Door Kreoons wet te overtreden, kiest Antigone bewust voor de dood. Ze wordt levend opgesloten in een graftombe. Haar levenslot verbindt zich met een gewisse dood die als het ware geanticipeerd wordt ervaren: "(...), mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort". Deze zone heeft een bijzondere functie in het tragische effect van het drama. De overtocht van deze zone produceert het effect van de schoonheid op het verlangen (SVII: 291). Sofokles ondervraagt de eenzaamheid van de mens en situeert de tragische held in de zone waar de dood het leven binnendringt, i.e. zijn verhouding tot de tweede dood. Deze verhouding tot het wezen schort alles op dat in relatie staat tot de transformatie, de cyclus van voortplanting en ontbinding, de geschiedenis zelf en voert naar een radicaler niveau waar ze geen toegang tot de taal heeft. Gebruikmakend van Lévi-Strauss' terminologie stelt Lacan dat Antigone zich tot Kreoon verhoudt zoals de synchronie tegenover de diachronie²²⁶ (SVII: 331). Lacan brengt deze tweede dood ook in verband met Kreoons positie tegenover Poluneikes. Kreoon, gedreven door zijn verlangen, dwaalt af en zoekt de barrière te doorbreken door zijn vijand Poluneikes voorbij de toegelaten limieten te treffen. Kreoon wil Poluneikes met deze tweede dood²²⁷ treffen zonder het recht tot deze veroordeling te bezitten. Kreoon ontwikkelt zijn ganse vertoog in deze richting waardoor hij blindelings op zijn fatale onheil afstevent (SVII: 297). Getroffen door het noodlot verliest Kreoon eensklaps alles – zoon, schoondochter en vrouw en blijft verweesd achter (Sofokles, 1984 [1975]: 53-55; 1261-1349).

²²⁴ Lacan verwijst hier naar het optische schema van 'de illusie van het omgekeerde boeket' waar de bloemen van het verlangen *a* door de vaas *i(a)* worden omhuld (SVII: 345). Het *i(a)* omzwachtelt *a*. Lacan werkt dit verder uit in deel vier.

²²⁵ *Ιμερος έναργής, himeros enargès*, 'zichtbaar (liefdes)verlangen'.

²²⁶ Dit onderscheid is ook gekoppeld aan het fundamentele onderscheid tussen de betekenaar (*signifiant*) en het betekende (*signifié*) die elk een niet overlappend relationeel netwerk organiseren. Het netwerk van de 'betekenaar' is de synchrone structuur van het talige materiaal waarvan elk element fundamenteel verschilt van alle andere gaande van een fonetische tegengesteld koppel tot een samengestelde woordengroep. Het netwerk van het 'betekende' is het diachronische geheel van de daadwerkelijk uitgesproken vertogen. Dit laatste netwerk reageert historisch op het eerste dat op haar beurt structureel de wegen van het tweede dicteert. Van kapitaal belang hierbij is dat de betekeniseenheid geen aanwijzing is van het reële maar naar een andere betekenis verwijst (E: 414).

²²⁷ Kreoon treft Poluneikes na zijn 'eerste' dood een tweede keer door zijn weigering om hem eervol te begraven en zijn lijk door de beesten te laten opvreten zodat niets meer van hem overblijft. Zo sterft Poluneikes als het ware een tweede keer (Sofokles, 1984 [1975]: 12; 27-31).

Elke tragedie wordt hierdoor opgehelderd. En des te meer omdat iets van deze tragische ruimte doorheen de geschiedenis, bijvoorbeeld bij de poëten van de zeventiende eeuw, werd onttrokken. Lacan stelt dat om het even welke tragedie van Racine (1639-1699) we ter hand nemen²²⁸, dat opdat er een schijn van tragedie zou zijn, een inscriptie van de ruimte van *l'entre-deux-morts* noodzakelijk is. Als er in deze tragedies tragiek aanwezig is, is het omdat de twee grenzen van de dood aanwezig zijn. De held bevindt zich altijd tussen een immanente levensbedreiging en een confrontatie met die dreiging om in de herinnering van het nageslacht voor te leven. Deze twee termen van de dubbele rol van de dodelijke functie vinden we altijd terug. Ze zijn nodig om het kader van de tragische ruimte te ondersteunen (SVIIIb: 122-123). Hoe wordt dit kader bevolkt? Lacan beschouwt de tragedies van Racine als toppunten van de christelijke tragedie²²⁹. Hij verwijst expliciet naar Racines *Iphigénie* (Racine, 1993 [1674]: 21-89) en beweert dat alles wat er zich afspeelt onweerstaanbaar komisch²³⁰ is. Agamemnon wordt gekarakteriseerd door de angst van de huwelijks-scène²³¹. Achilles verschijnt er in een ongelooflijke oppervlakkige positie. Wat ontbreekt er aan een tragedie wanneer ze zich voltrekt voorbij de limieten die haar plaats in de antieke wereld uittekenen (SVIIIb: 123-124)? Wat is het verschil tussen de Griekse tragedies en die van Racine? Vooraleer dieper op deze vraag in te gaan, schetsen we eerst de tragiek van *Ifigeneia*. Agamemnons vloot, die in Aulis²³² verzameld ligt, kan niet naar Troje uitvaren wegens een aanhoudende windstilte. Het orakel van de ziener Kalchas leert dat de windstilte te wijten is aan een misnoegde Artemis, godin van Aulis. Om een gunstige wind in de zeilen te krijgen, vraagt Artemis om Ifigeneia, dochter van Agamemnon en Klytaimestra en zus van Orestes en Elektra, te offeren²³³ (Koolschijn, 2007: 32). De tragiek draait rond het verscheurende dilemma van Ifigeneia's offer dat in heel wat klassieke tragedies opduikt. Racine beantwoordt Lacans bovenstaande vraag naar het verschil zelf in zijn inleiding op *Iphigénie*. In een eerste golf tragedies wordt Ifigeneia, zoals Kalchas' orakel gebiedt, geofferd en gedood²³⁴. In een tweede reeks tragedies wordt Ifigeneia net voor ze wordt geofferd – door de tussenkomst van Artemis – vervangen door een hinde en meegevoerd naar Tauris. Euripides' *Ifigeneia in Aulis*²³⁵ en Ovidius' *Metamorfosen*²³⁶ volgen deze verhaallijn. Racine geeft aan dat er in de klassieke oudheid nog een derde variant op Ifigeneia bestaat. Stesichorus schrijft dat er een prinses Ifigeneia werd geofferd maar dat deze Ifigeneia een geheime dochter van Helena en Theseus was. Pausanias treedt in zijn *Beschrijving*

²²⁸ Lacan verwijst naar *Andromaque* (Racine, 1992 [1667]), *Iphigénie* (Racine, 1993 [1674]) en *Bajazet* (Racine, 1995 [1672]).

²²⁹ Verder stelt Lacan de vraag of we de *Coûfontaine-trilogie* van de gelovige Claudel ook een christelijke tragedie kunnen noemen? Hij stelt dezelfde vraag met betrekking tot Shakespeares *Hamlet*.

²³⁰ Dit is eveneens de mening van Barthes (1979 [1960, 1963]: 115) die zijn bespreking van *Iphigénie* in *Sur Racine* met de volgende bedenking afrondt: "Racine esquisse ici quelque chose qui est comme une solution dialectique, (...), mais qui témoigne incontestablement, dans cette seconde moitié du XVII^e siècle, de cet esprit nouveau, de ce courant naturaliste, dont Molière fut le prestigieux représentant: sans Ériphile, *Iphigénie* serait une très bonne comédie". Barthes (1979 [1960, 1963]: 109) omschrijft Racines tragedie als "*une grande comédie dramatique*".

²³¹ "Voilà, voilà les cris que je craignais d'entendre" (Racine, 1993 [1674]: 73; IV.5). Deze scène werd al in (I, 1) door Agamemnon aangekondigd: "D'une mère en fureur épargne-moi les cris" (*Ibid.*: 31; I.1).

²³² Aulis is een havenstad in Beotië, een provincie in Griekenland (Racine, 1993 [1674]: 91; Euripide, 2009b [1962]: 1285).

²³³ Dit is Kalchas eerste orakel. Door een innovatieve 'dramatische' ingreep laat Racine Kalchas aan het slot van de tragedie een 'herwerkte' versie van dit orakel verwoorden (Racine, 1993 [1674]: 88-89; V.6.: 1746-1760).

²³⁴ Cf. Aischylos' *Agamemnon* (v.187-245), Sofokles' *Elektra* (v.530-533), Lucretius' *De natura rerum* (I, v. 85-102) en Horatius' *Satiren* (II, 3, v.199-201)

²³⁵ In Euripides' *Ifigeneia op de Krim* [Tauris] verhaalt Ifigeneia dit lot in de *Proloog* (Koolschijn, 2007: 499-500).

²³⁶ Cf. Ovidius (1998 [1993]: 296; XII, 27-34).

van *Griekenland* deze mening bij²³⁷. Racine stelt dat hij geïnspireerd door Pausanias een nieuw personage Ériphile – die bij Euripides niet voorkomt – in de tragedie *Iphigénie* introduceert. De tragedieschrijver beweert dat hij zonder dit personage zijn tragedie niet had durven schrijven. Dankzij Ériphile hoeft hij de theatervloer niet door een afgrijselijke moord met het onschuldige bloed van de uitermate deugdzame en liefvallige prinses Iphigénie te bezoedelen. Ook hoeft de ontknoping van zijn tragedie haar toevlucht niet meer te nemen tot de tussenkomst van een godin, een machine of een metamorfose wat ten tijde van Euripides nog geloofwaardig kon overkomen maar de hedendaagse bourgeoisie – anno 1674 – volkomen ongeloofwaardig en absurd toeschijnt (Racine, 1993 [1674]: 21-22).

Zowel Barthes als Lacan richten hun kritische pijlen op Racines inventieve ingreep. Racine (1993 [1674]: 23) beweert dat het enkel een narratief thematisch verschil betreft zonder vergaande gevolgen voor de passionele tragiek van het drama. Zowel Barthes als Lacan zijn het over dit laatste punt met Racine oneens. Barthes (1979 [1960, 1963]: 109-110) start zijn commentaar met de uitspraak dat Racines *Iphigénie* een ‘grote dramatische komedie’ is. De tragiek van de tragedie, die langs alle kanten fel is aangetast door de heersende burgerlijke stroming van die tijd, rust volledig op de figuur van Ériphile. Doordat de tragedie op Ériphile is gefixeerd kan het burgerlijke drama de teugels van haar kwade trouw of onoprechtheid naar hartenlust vieren. Voor Ériphile speelt een ganse wereld met Ifigeneia als inzet. Ifigeneia is rechtstreeks met Ériphile verbonden door een gelijkaardige situatie maar is er wel het symmetrisch tegendeel van: Ériphile ‘is’ niets²³⁸ terwijl Ifigeneia alles ‘heeft’. Als dochter van Agamemnon maakt ze deel uit van de wereld van *l’Avoir totale*, ‘het totale Hebben of Bezit’. Aangaande de dramatiek, stelt Barthes (1979 [1960, 1963]: 111-112) dat er twee types goden aanwezig zijn: zij die achter de ziener Kalchas schuilen en zij die Ériphile sturen. Kalchas, de ziener is een zeer belangrijk personage in Racines *Iphigénie*. Hij is overal dreigend aanwezig²³⁹. Niets kan zonder hem plaatsvinden, geen huwelijk, geen moord, geen oorlog. Kalchas’ goden zijn vulgaire goden die constant op prozaïsche beproevingen van de mens gefocust zijn. Achter Ériphile schuilt de tragische God die zich enkel aan het zuiverste kwaad wil laven. Het eerste type ‘burgerlijke’ goden zijn slechts een belachelijk flauw afkooksel van het tweede ‘dramatische’ type. De vulgaire goden degraderen de tragische vendetta tot een gesjacher met de grootst mogelijke economische winst als finaal objectief. Zij incarneren niets anders dan een moraal die, onder het mom van een offer, de harde wet van de winst representeert: een spatje bloed tegen een gigantische rijkdom. Barthes (1979 [1960, 1963]: 114-115) concludeert dat het initiële probleem van Racines stuk een inherent tragische karakter draagt: moet Iphigénie al dan niet worden geofferd? Dit alternatief laat geen ruimte voor een onvoorziene of inventieve afloop: het is ja of nee. Nu komen we tot de diepere kern van Racines oeuvre of zoals sommigen het noemen zijn ‘innovatie’. Racine voorziet voor dit tragische dilemma een niet-tragische afloop. Deze niet-tragische afloop wordt nu precies door het ‘tragische’ personage aangeleverd. De tragedie poneert: Iphigénie doden of niet? Racine antwoordt: haar doden en ‘tegelijkertijd’ niet doden. Want Ériphile offeren betekent de betekenis van de moord redden zonder het absolute karakter ervan te assumeren. Racine komt hier als het ware tot een formele, doch barbaarse dialectische oplossing die ontegensprekelijk getuigt van de nieuwe naturalistische wind die door het Frankrijk van de tweede helft van de zeventiende eeuw waait en waarvan

²³⁷ Pausanias (1821a: II.22.7) schrijft: “Les poètes Euphorion de Chalcis et Alexandre de Pleuron, d’accord en ce point avec les Argiens, disent, comme Stésichore d’Himère l’avait écrit avant eux, qu’Iphigénie était fille de Thésée”.

²³⁸ Barthes (1979 [1960, 1963]: 109-110) omschrijft dit ‘niets’ van Ériphile als volgt: “De naissance inconnue – elle ne cesse de rappeler le mystère de cette origine, dont l’obscurité la torture et la fait exister puisqu’elle mourra de la connaître – Ériphile est de n’être rien; son *être* est la jalousie des dieux, son *faire* est le mal, (...). Tout en elle est rupture, elle est par excellence l’être refusé. Mais cet être refusé est peut-être aussi le seul être libre du théâtre racinien: elle meurt *pour rien*, sans alibi d’aucune sorte”.

²³⁹ “Il sait tout ce qui fut et tout ce qui doit être” (Racine, 1993 [1674]: 42; II.1., 459).

Molière de onbetwiste nummer één is. Barthes besluit dat *Iphigénie* zonder Ériphile een uitstekende komedie zou zijn. Lacan komt tot dezelfde vaststelling aangaande de tragiek van Racines tragedies.

We hernemen de vraag aangaande het verschil tussen de antieke tragedies en die van Racine. Lacan poneert dat het discriminatoire kenmerk op het maskerende karakter van het gebod van de tweede dood slaat. Dit obscure kenmerk ontbreekt bij Racine daar in zijn teksten de stem van het orakel van Delphi niet meer weerklinkt²⁴⁰. Er speelt enkel wreedheid, absurditeit en illusoire tegenstellingen. De personages voeren epilogen, dialogen en monologen om aan het eind van het verhaal te stellen dat alles slechts op een pijnlijk misverstand berust. Niets van dit alles treffen we in de tragedie uit de oudheid. Het gebod van de tweede dood is er altijd gemaskeerd aanwezig. Het betreft een cumulerende schuld zonder schuldige dat een slachtoffer, dat de straf niet verdient, genadeloos treft. Het betreft het ‘niet-weten’ uitgedrukt in de zin ‘hij wist het niet’. Wat zich hier in de antieke tragedie aankondigt, poneert Freud als de bestaansreden van het onbewuste. Freud erkent zijn ontdekking van de psychoanalyse in Sofokles’ tragedie *Oedipus Rex*, ‘Koning Oedipus’, niet omdat hij zijn vader vermoordt en met zijn moeder slaapt. Hiervoor kon hij andere helden kiezen. Freud vindt het wezenlijke model van de psychoanalyse in de tragedie van Oedipus omdat hij ‘niet wist’ dat hij zijn vader doodde en met zijn moeder sliep (SVIIIb: 123-124).

Sokrates’ verlangen naar een oneindig discours

Nu gaat Lacan dieper in op Sokrates’ mysterie dat in de installatie van *ἐπιστήμη*, *epistèmè*, ‘het weten’, ‘de wetenschap’ huist (SVIIIb: 125). Nietzsche (2000 [1886]: 8) situeert in *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme* het enigma van Sokrates’ denken in de wetenschap, die naar zijn mening de Griekse tragedie de doodsteek toebracht:

En de wetenschap zelf, onze wetenschap – ja wat betekent eigenlijk alle ‘wetenschap’, beschouwd als symptoom van het leven? Waartoe, erger nog, *vanwaar* – alle wetenschap? Is wetenschappelijkheid misschien louter beduchtheid en vlucht voor het pessimisme? Een chique zelfverdediging tegen – de *waarheid*? En, in morele zin gesproken, zoiets als lafheid en onwaarachtigheid? In amorele zin gesproken, een sluwe streek? O Sokrates, Sokrates, was dat misschien *jouw* geheim? O jij geheimzinnige ironicus, was dit misschien *jouw* – ironie? – (Nietzsche, 2000 [1886]: 8).

Bij zijn lezing van het statuut van de wetenschap in Sokrates’ denken voorziet Lacan voor de betekenaar een centrale plaats. De installatie van de wetenschap bestaat uit de bevordering van de betekenaar tot een positie van absolute waardigheid. Wat Sokrates wetenschap noemt, is wat zich noodzakelijkerwijs in elk gesprek opdringt in functie van een zekere interne coherentie die aan de referentie aan de betekenaar is gelieerd. In *Faidon* drijft Sokrates dit op de spits. Hij gaat tot het uiterste om zijn stelling aangaande de onsterfelijkheid van de ziel te bewijzen. Sokrates valt onder andere terug op de tegenstelling ‘even-oneven’ en op het feit dat het getal ‘drie’ niet de kwalificatie van ‘Even’ kan dragen om de onvergankelijkheid van de ziel aan te tonen (SVIIIb: 125-126, F4: 77-78; 106B). Die geprivilegieerde referentie aan de betekenaar is Sokrates’ originele innoverende bijdrage wanneer hij tussen de sofisten opduikt. Dit is, aldus Lacan, coherent met de ‘tweede dood’ die in Sokrates’ dialectiek geïmpliceerd zit door het gegeven dat hij de coherentie van de betekenaar tot aan haar absolute kracht pusht als enige

²⁴⁰ Racine (1993 [1674]: 72; IV.4: 1266) laat het orakel zelfs in vraag stellen: “Un oracle dit-il tout ce qu’il semble dire?” De letterlijkheid van het orakel wordt in twijfel getrokken en wordt aan een rationele interpretatie in plaats van aan het verblindende geloof onderworpen (Barthes, 1979 [1960, 1963]: 112). Zelf zijn we ervan overtuigd dat het orakel helemaal ‘belachelijk’ wordt wanneer Racine Kalchas zijn oorspronkelijke orakel aan het eind van de tragedie laat herformuleren en een tweede Ifigeneia, in casu Ériphile, in het leven roept om de eerste Ifigeneia te redden, i.e. Racines ‘innovatieve’ dramatische ingreep (Racine, 1993 [1674]: 88-89; V.6: 1746-1762, 1775-1776).

fundament van de zekerheid. Sokrates aarzelt geen seconde om met massieve zekerheid te stellen dat hij in deze ‘tweede dood’ zijn eeuwige leven zal vinden. We moeten dit met een korreltje zout nemen. Parodiërend verwijst Lacan naar het syndroom van Cotard²⁴¹. De onvermoeibare vragensteller Sokrates vergeet dat zijn mond uit vlees en bloed bestaat en juist hierin schuilt de ‘coherentie’ van zijn bewering. Zien we hier niet een manifestatie van de orde van de psychotische kern²⁴²? Lacan denkt hierbij aan de uitzonderlijke wijze waarop Sokrates onverbiddelijk zijn argumenten poneert, maar ook aan Sokrates’ sterfdag waarop hij tegenover zijn leerlingen onbewogen beweert dat hij op een serene manier dit leven voor een eeuwig leven zal inruilen. Hij twijfelt er ook geen moment aan dat hij daar de Onsterfelijken zal ontmoeten. De notie van de Onsterfelijken is absoluut noodzakelijk voor zijn denken. Het is in functie van de in het antieke denken fundamentele antinomie ‘onsterfelijken – sterfelijken’ dat Sokrates’ doorleefde getuigenis belang heeft (SVIIIb: 126-127). Deze onvermoeibare vragensteller, die geen grote prater is, die retoriek, metriek, poëzie resoluut over boord kiepert, die de metafoor reduceert, die volledig in het spel van de ‘geforceerde vraag’²⁴³ leeft en daarin het wezenlijke ziet, ontwikkelt gedurende zijn hele leven een metonymie resulterend in een verlangen dat zich in een dictum van de onsterfelijkheid incarneert. Deze ‘zwarte en gouden onsterfelijkheid’²⁴⁴ is het verlangen naar een oneindig discours. Sokrates is er rotsvast van overtuigd dat hij in het hiernamaals met waardige gesprekspartners onder de Onsterfelijken zal kunnen verder discussiëren²⁴⁵. Lacan stelt dat deze conceptie op een verbeelding rust die in de buurt van een waan komt. Discussiëren over paar en onpaar; rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid; sterfelijk en onsterfelijk; koud en warm; over het feit dat de warmte de koude niet kan toelaten zonder haar essentie van warmte te verliezen, zoals dit in *Faidon* als verklarend principe van de onsterfelijkheid van de ziel geldt; daarover tot in de eeuwigheid discussiëren, is een bijzonder unieke conceptie van geluk. Sokrates doorleefde op deze wijze de vraag van de onsterfelijkheid van de ziel. Lacan noemt dit Sokrates’ onsterfelijkheidswaan²⁴⁶ (SVIIIb: 127-128). Lacan wil hier niet zozeer de inhoud dan wel de energie van Sokrates’ bewering van de onsterfelijkheid van de ziel beklemtonen. Hoe zit Sokrates’ verlangen daarin verknoopt? Hoe zit het met de besliste, paradoxale positie van zijn bewering over de onsterfelijkheid en de wetenschap waarop die is gefundeerd? Lacan definieert deze wetenschap als ‘de zuivere promotie van de absolute waarde van de functie van de betekenaar in het bewustzijn’. Aan welke *atopia* van het verlangen beantwoordt deze positie? Sokrates is een uitzonderlijk, niet te

²⁴¹ Het syndroom van Cotard of het ontkenningsdelier bevat in haar typische verschijningsvorm ideeën van ontkenning, onsterfelijkheid en grootheid. Het is een secundair beeld dat karakteristiek is voor de melancholie (St: 75). Het is een zeldzame psychische aandoening genoemd naar de Franse neuroloog Cotard (1840-1889), die de aandoening als eerste beschreef. Hij noemde het verschijnsel tijdens een college in 1880 *le délire de négation*, ‘ontkenningsdelier’ (https://nl.wikipedia.org/wiki/Syndroom_van_Cotard).

²⁴² Lacan stelt dat de ‘massieve zekerheid’ één van de structurele kenmerken van de psychose is: “(...), contrairement au sujet normal pour qui la réalité vient dans son assiette, il a une certitude, qui est que ce dont il s’agit – de l’hallucination à l’interprétation – le concerne. Ce n’est pas de réalité qu’il s’agit chez lui, mais de sa certitude. Même quand il s’exprime dans le sens de dire que ce qu’il éprouve n’est pas de l’ordre de réalité, cela ne touche pas sa certitude, qu’il est concerné. Cette certitude est radicale” (SIII: 87-88).

²⁴³ Lacan parafraseert het spel van de ‘geforceerde’ kaart, i.e. de kaart die een goochelaar opzettelijk laat trekken. Figuurlijk slaat het op een verplichting waaraan men zich niet kan onttrekken. Lacans parafrasering van Sokrates’ ondervragingsmethode kan in beide betekenissen worden gebruikt.

²⁴⁴ Cf. Valéry (1952: 235): “Maigre immortalité noire et dorée”.

²⁴⁵ In *Apologia* lezen we: “Het grootste genoegen zou echter zijn dat ik daar net als hier mijn tijd kon besteden aan het uitvragen en onderzoeken van mensen, om te zien wie van hen wijs is en wie dat niet is maar het wel denkt te zijn. Hoeveel, heren rechters, zou men er niet voor over hebben om de man die het grote leger tegen Troje aanvoerde, of Odysseus, of Sisyfos te kunnen uitvragen? Zo zou je tomeloze namen van mannen en vrouwen kunnen noemen. Wat een groot geluk zou het niet zijn met hen te kunnen praten, met hen om te gaan, hen uit te vragen” (P3b: 63-64; 40E-41C).

²⁴⁶ Volgens Lacan is de conceptie van de ziel in de christelijke traditie een bijproduct van Sokrates’ onsterfelijkheidswaan (SVIIIb: 128).

situëren geval. Daarover gonzen alle betogen van zijn tijdsgenoten. Deze *atopia* van het verlangen valt samen met een zekere topologische zuiverheid. Ze duidt het centrale punt aan waar de ruimte van ‘*entre-deux-morts*’ zich in zuivere staat bevindt en de plaats van het verlangen leeg maakt. Het verlangen is er enkel nog ‘plaats’, voor zover het voor Sokrates enkel nog ‘verlangen’ van een eeuwig openbarend discours is. Hieruit resulteert de *atopia* van het socratische subject omdat niemand vóór hem deze uitgezuiverde plaats van het verlangen ooit innam (SVIIIb: 128-129).

Het verlangen van de analyticus

Het voorgaande levert een eerste baken betreffende Lacans initiële vraag inzake de overdracht. De complexiteit van het vraagstuk van de overdracht kunnen we niet reduceren tot wat er bij de analysant plaatsvindt. Bijgevolg moeten we duidelijker articuleren wat we onder ‘het verlangen van de analyticus’ verstaan. Het volstaat niet over een katharsis, een didactische uitzuivering van het grootste deel van het onbewuste van de analyticus te spreken. De vaagheid van deze notie brengt ons geen stap verder, bemerkt Lacan. Er wordt gesteld dat de analyticus iets meer moet weten over de dialectiek van zijn onbewuste. Wat weet hij uiteindelijk aan het einde van de rit? En tot waar is hij moeten gaan voor dit beetje weten over de effecten van het weten? Wat rest er van ‘zijn’ fantasma’s? Of beter: van ‘zijn’ basisfantasma? Indien we aan het eind van een analyse tot een acceptatie van de castratie moeten komen²⁴⁷, wat is dan de rol van het litteken in de ‘eros’ van de analyticus? Lacan bemerkt dat deze vragen gemakkelijker te stellen zijn dan te beantwoorden. Toch laat hij er enig licht op schijnen. Lacan stelt dat we niet verder geraken als we ons op de relatie ‘analyticus–analysant’ concentreren. Eerder moeten we het verlangen van de analyticus articuleren en situëren. Een tweeledige referentie volstaat niet om het verlangen van de analyticus in kaart te brengen. De relatie met de patiënt zal niet de sleutel van de oplossing aanreiken. Het betreft iets van meer intra-persoonlijke aard. Een analyticus hoeft uiteraard geen ‘Sokrates’, ‘puur persoon’ of ‘heilige’ te zijn. Wel kunnen deze vorsers enkele indicaties geven over het betrokken veld. Door hun onderzoek kunnen we misschien de coördinaten die de positie van de analyticus aangeven, definiëren. De analyticus moet deze positie aan het verlangen van de analysant vacant aanbieden opdat het zich als verlangen van de Ander zou realiseren. Op dit specifieke punt wekt het *Banket* Lacans interesse (SVIIIb: 129-130).

²⁴⁷ Lacan verwijst hier naar de conclusie van Freuds *De eindige en de oneindige analyse*: “Maar hieruit leert men ook dat het er niet toe doet in welke vorm de weerstand optreedt, als overdracht of niet. Beslissend blijft dat de weerstand geen verandering toelaat, dat alles blijft zoals het is. Vaak krijgt men de indruk dat men met de peniswens en het mannelijk protest door alle psychologische lagen heen is doorgedrongen tot het ‘vaste gesteente’ en zo aan het slot van zijn werkzaamheid is gekomen” (F10: 305).

8. Het weten verhindert het spreken over de liefde

Van Agathons sofistiek naar Sokrates' dialectiek

Sokrates, die beweert dat hij enkel inzake de liefde iets weet²⁴⁸, neemt het woord. We mogen dit punt niet uit het oog verliezen in alles dat nu volgt. In het vorige hoofdstuk benadrukte Lacan het uitermate bespottelijke karakter van Agathons discours. De tragedieschrijver spreekt op een manier over de liefde die de indruk wekt dat hij in een macaronisch vertoog potsen maakt. We krijgen de indruk dat hij te ver gaat. Lacan wees op het provocatieve karakter van Agathons rijmelarij die op een onthutsende manier het thema van de liefde in een belachelijk discours laat culmineren. Dit slaat zowel op de inhoud en de vorm van de argumenten als op de stijl en de formulering (SVIIIb: 137-138). Lacan merkt op dat zijn lezing van Agathons discours niet nieuw is. Het belachelijke karakter van dit betoog hield reeds heel wat commentatoren bezig (SVIIIb: 138). Wilamowitz-Moellendorff stelt dat het vertoog van Agathon door zijn *Nichtigheid*, 'nietigheid' wordt gekenmerkt (Wilamowitz-Moellendorff, 1969 [1919]: 169). Lacan vertaalt met *nullité*, 'nulliteit'. Het lijkt vreemd dat Plato een dergelijk betoog in de mond legt van de spreker die onmiddellijk Sokrates' vertoog voorafgaat en daarenboven in de narratieve context van het *Banket* Sokrates' geliefde is (SVIIIb: 138). Vooraleer Plato Agathon het woord laat nemen, last hij een intermezzo in waarin Sokrates zijn ongemak verwoordt omdat hij na de prachtige woorden van Agathon zal moeten spreken en waarin Agathon Sokrates verwijt hem in de war te willen brengen door de vrees niet aan de hooggespannen verwachtingen van het publiek te kunnen beantwoorden. Agathon antwoordt: "Zou ik niet meer weten dat je als verstandig iemand een paar mensen die nadenken meer moet vrezen dan een heleboel onbenullen?" (SVIIIb: 138, P6b: 94-95; 194AC). Lacan stelt dat we niet goed weten waarheen dit intermezzo de lezer meetroont daar het evengoed in de richting van het scabreuze kan neigen. Betreft het niet een soort aristocratisch kenmerk van het discours? Volgens Lacan ligt het meer voor de hand dat Plato wil aantonen dat zelfs een onwetende slaaf – op voorwaarde dat hij op de gepaste wijze wordt ondervraagd – in staat is om de kiemen van een juist waardeoordeel te reveleren²⁴⁹ (SVIIIb: 138). Faidros onderbreekt: "'M'n beste Agathon, als je op Sokrates' vragen blijft reageren, kan het hem niet meer schelen wat er van onze plannen voor vanavond terechtkomt. Zolang als hij maar iemand heeft om mee te discussiëren, vooral wanneer dat een knappe jongen is!'" (P6b: 95; 194D). Sokrates' grootste en enige plezier bestaat erin te praten met degene die hij bemint. Eenmaal hij in een dergelijk gesprek verzeild raakt, is het einde niet onmiddellijk in zicht (SVIIIb: 138).

Na Agathons betoog neemt Sokrates het woord. Van meet af aan schittert Sokrates' methode in superioriteit en laat ze Agathons discours dialectisch uiteenspatten. Sokrates' werkwijze komt finaal neer op een weerlegging van Agathons vertoog door er de ongerijmdheid en nietigheid van aan het licht te brengen. Sokrates maakt gewoonweg brandhout van Agathons betoog. Lacan refereert aan Robin die beweert dat Sokrates aarzelt om de vernedering van zijn gesprekspartner te ver te drijven (SVIIIb: 138-139; Robin, 1962: LXXVI; St: 85). Hierin zou de drijfveer schuilen waarom Sokrates ophoudt in eigen naam te spreken en de prestigieuze

²⁴⁸ Lacan stelde in zijn eerste les dat dit Sokrates' geheim betreft dat in alles dat hij over de overdracht zal zeggen, huist.

²⁴⁹ Plato demonstreert dit in zijn *Menon* waar Sokrates na zijn 'bewijsvoering' besluit: "Zonder dat iemand hem [de slaaf] wat leerde, zou hij kennis krijgen, alleen maar door vragen te stellen, waarbij hij zelf de kennis uit zichzelf zou halen. (...). Wanneer hij zelf uit zichzelf kennis haalt, is dat toch herinnering?" (P11b: 108; 85D).

Diotima, de vreemdelinge van Mantinea²⁵⁰ het woord geeft. Sokrates laat Diotima in zijn plaats spreken en laat zich door haar onderwijzen om niet langer in de meesterpositie te vertoeven tegenover Agathon, die hij zopas de genadeslag toebracht. Hij laat zijn plaats innemen door een imaginair personage dat hem instrueert om de ontredde die hij Agathon toebracht te ontzien, aldus Robin. Lacan vecht deze interpretatie aan. Bekijken we de plaats in de dialoog waar Agathon zijn dwaling toegeeft nader (SVIIIb: 139). Na Sokrates' weerlegging dat Eros schoonheid bezit, neemt Agathon het woord: "Het ziet ernaar uit, Sokrates, dat ik zojuist over dingen sprak waar ik niets van weet" (P6b: 104; 201B). Volgens Lacan geeft Agathon aan dat ze niet op dezelfde golflengte zitten. Agathons antwoord heeft een bijklank die Sokrates ontgaat. Lacan refereert aan de Griekse tekst en wijst op de etymologische verwantschap tussen *αἶνος*, *ainos*, 'verhaal', 'lof' en *αἰνιττομαι*, *ainittomai*, 'in bedekte termen aanduiden', 'op iets zinnespelen'. Deze woorden leiden tot de kern van het enigma. Daarnaast stelt Lacan dat er in de excessieve overdrijving van Agathons betoog iets te horen valt. Wanneer we het antwoord van Agathon beluisteren dan krijgen we de indruk dat Sokrates zich door zijn kritische dialectische manier van ondervragen in de pedante positie van betweter bevindt. Voor Lacan is het duidelijk dat wat Agathon ook had ondernomen, het sowieso aan een soort ironie ten prooi zou vallen daar Sokrates de spelregels verandert (SVIIIb: 139). Agathon herneemt zijn vertoog: "'Ik zal nooit iets tegen je in kunnen brengen, Sokrates,' (...). 'Het moet maar zo zijn als jij beweert.'" (P6b: 105; 201C). Agathon contesteert niet en gaat akkoord met Sokrates' werkmethode. We zien iemand aan het werk die ontsnapt en tegelijkertijd zegt 'laten we van register veranderen en op een andere manier met het woord omspringen'. Lacan gaat niet akkoord met Robins stelling als zou het een teken van Agathons ongeduld betreffen²⁵¹ (SVIIIb: 140). Sokrates beweert dat Agathons vertoog hem letterlijk verstomd doet staan:

De rede deed me [Sokrates] namelijk aan Gorgias denken, en wel in die mate dat ik me net zo voelde als de held in dat verhaal van Homeros²⁵². Ik vreesde dat Agathon tot slot van zijn toespraak het hoofd van die huiveringwekkende redenaar Gorgias tegen mijn toespraak in zou zetten en mij zo zwijgzaam als een steen zou maken (P6b: 100; 198C).

Sokrates maakt een woordspeling op 'Gorgias' en 'Gorgo'. Gorgias²⁵³ was een belangrijk sofist. Het werk van Agathon en ook zijn toespraak in het *Symposion* verraden zijn invloed (P6b: 152-153). We worden hier geconfronteerd met het spanningsveld tussen Agathons sofistieke betoog en Sokrates' dialectische discours. Een dergelijk vertoog dat de deur sluit voor het dialectische spel, doet Sokrates versteend staan²⁵⁴ (SVIIIb: 140). Agathons betoog snijdt de pas af naar de dialectiek. Dit effect kunnen we, aldus Lacan, onmogelijk negeren. De socratische methode veronderstelt ab initio de ontwikkeling van een weten dat gestaag vooruitgang boekt. Dit doet niets af van de draagkracht van Agathons discours. Het is gewoon van een ander

²⁵⁰ Diotima en Mantinea waren bestaande namen, maar vooral ook namen met een betekenis. Diotima houdt in 'door Zeus geëerd' of 'Zeus erend'. Bij Mantinea zal de Griekse lezer meteen een verband met '*mantis*' (profeet) hebben gelegd. (...). Diotima is waarschijnlijk een door de auteur bedacht personage. Door deze constructie kan Sokrates die niets zou weten, toch een heleboel wetenswaardigs vertellen (P6b: 153). Dit laatste argument klopt niet daar Diotima over de liefde spreekt en laat dit nu juist het onderwerp zijn waarover Sokrates beweert wél iets te weten.

²⁵¹ Robin: "La mauvaise humeur d'Agathon éclate, comme celle de Caliclès, *Gorg.* 505c. La réponse de Socrate rappelle *Phédon* 91 bc." (Platon, 1962 [1929]: 50-51). Cf. *Gorgias* (P12: 94; 505C), *Faidon* (F4: 56; 91BC).

²⁵² De held is Odysseus (P6b: 153): "Vergeefs, want reeds stroomden samen drommen van duizenden schimmen onder onmenselijk gehuil; bleke angst greep mij aan, dat de trotse Persephone van uit de Hades het ontzaglijk hoofd van de schrikwekkende Gorgo op mij af zou zenden" (Homeros, 2002 (1982): 327; XI, 633-635). In andere verhalen zijn er verschillende Gorgonen. Medusa is één van hen. Door naar haar hoofd te kijken, werd je in een steen veranderd (P6b: 153).

²⁵³ Geboren tussen 490-460 en gestorven toen hij meer dan honderd jaar was. Plato schreef een dialoog met een gelijknamige titel. Cf. (P12).

²⁵⁴ *Méduser*, 'verstijfd doen staan, als versteend/stomverbaasd doen staan'.

register. Het blijft exemplarisch en speelt een essentiële positionele rol in de vooruitgang van de opeenvolgende lofbetuigingen aan de liefde in het *Banket*. Volgens Lacan is het betekenisvol dat juist Agathon, de tragedieschrijver van de liefde een komisch romancero²⁵⁵ maakt en dat Aristofanes, de komedieschrijver in zijn lofbetuiging een passionele²⁵⁶ betekenis met een modern accent legt. Sokrates' tussenkomst onderbreekt Agathons betoog zonder het evenwel te geringschatten. We kunnen geenszins negeren dat Sokrates het volle accent legt op het feit dat het een *καλὸν λόγον*, *kalon logon*, 'mooi discours' is (SVIIIb: 140; P6b: 100; 198AB). De evocatie van het ridicule, werd herhaaldelijk in de voorgaande tekst van het *Symposion* toegepast. Sokrates geeft niet de indruk dat het hierom draait wanneer hij van register verandert. Op het moment dat hij met zijn dialectiek een wig in het subject drijft en er het socratische licht laat schitteren, gaat het volgens Lacan om een onenigheid en niet zozeer om een vernietiging van Agathons vertoog (SVIIIb: 140-141).

Van de liefde naar het verlangen. De functie van het tekort

Lacan stelt dat de socratische ondervragingsmethode waarbij – volgens een Griekse woordspeling van zijn hand – de *eromenos*, de 'geliefde' de *erotomenos*²⁵⁷, de 'ondervraagde' wordt, één van de centrale thema's van zijn commentaar naar voor brengt namelijk de functie van het tekort. Alles wat Agathon over de liefde en de schoonheid beweerde, bezwijkt onder Sokrates' ondervraging. Hij bewerkt de vragen op een zodanige doorgedreven scherpzinnige manier dat hij zijn gesprekspartner stuurt. Dit vormt de ambiguïteit van zijn ondervraging: Sokrates is altijd de meester²⁵⁸. Lacan is geïnteresseerd in de getuigenis die de essentie van de socratische ondervraging uitmaakt maar ook in wat Sokrates introduceert en wil bewerkstelligen. Het staat als een paal boven water dat Sokrates' gesprekspartner het besluit onmogelijk kan weigeren (SVIIIb: 141). Lacan citeert:

[Sokrates]: '(...). Is "liefde" liefde voor niets of voor iets?'

[Agathon]: 'Voor iets natuurlijk.'

'Waarvoor dat is, moet je nog even voor je houden,' zei Sokrates. 'Vertel me voorlopig alleen of de liefdesgod ook verlangt naar hetgeen waar zijn liefde naar uitgaat.'

'Zeker wel,' antwoordde de ander.

'En als hij iets liefheeft, naar iets verlangt, heeft hij het geliefde, het verlangde dan ook, of niet?'

'Nee, waarschijnlijk heeft hij dat niet,' zei hij.

'Overweeg eens, merkte Sokrates op, of het in plaats van waarschijnlijk, niet onvermijdelijk zo is dat iets wat verlangt, naar iets wat het mist verlangt, en dat wanneer het niets mist, er geen verlangen is. Ik ben sterk de mening toegedaan, Agathon, dat dit onvermijdelijk het geval is. En jij?'

'Ik ook', was zijn antwoord (P6b: 102-103; 199E-200B)²⁵⁹

²⁵⁵ Een romancero is een verzameling Spaanse romances, niet-strofische gedichten in verzen van acht lettergrepen, die een episch of treffend voorval tot onderwerp hebben.

²⁵⁶ In deze context kunnen we passie zowel in de betekenis van 'hartstocht' als 'lijden' lezen.

²⁵⁷ *Ἐρωτώμενος*, *erotomenos*, 'ondervraagde' is het voltooid deelwoord van *ἐρωτάω*, *erotao*, 'vragen, smeken'. *ἐρώμενος*, *eromenos* is het voltooid deelwoord van *ἐράω*, *erao*, 'liefhebben, beminnen' (St: 87).

²⁵⁸ Lacans definitie van de meester in *Séminaire XVII L'envers de la psychanalyse* "(...), un vrai maître ne désire rien savoir du tout – il désire que ça marche" sluit hier naadloos bij aan (SXVII: 24). Zoals we ook uit Plato's *Menon* kunnen afleiden is de zoektocht naar een weten – i.e. de vraagstelling continu in stand houden – belangrijker dan de kapitalisatie van dat weten.

²⁵⁹ Cf. [Sokrates]: 'Zo iemand en anderen die ergens naar verlangen, verlangen naar iets wat er niet is, wat niet tot hun beschikking staat. Wat je niet hebt, wat je zelf niet bent, wat je moet missen – op zulke dingen zijn liefde en verlangen toch gericht?'

'Inderdaad,' gaf hij [Agathon] toe.

'Goed,' zei Sokrates, 'laten we dan eens samenvatten wat we hebben besproken. Is het in de eerste plaats niet zo dat Eros zich op bepaalde dingen richt, terwijl het in de tweede plaats om dingen gaat die hij mist?'

'Ja,' antwoordde hij (P6b: 104; 200E-201B).

Sokrates introduceert deze articulatie in een nieuw discours dat zich niet op het niveau van het woordspel situeert. En juist hierin onderscheidt Sokrates' methode zich van die van de sofisten. De progressie van Sokrates' betoog berust op de uitwisseling, de dialoog, de instemming van zijn gesprekspartner. Deze instemming wordt beschouwd als de noodzakelijke evocatie van kennis die de geadresseerde reeds bezat²⁶⁰. Op dit essentiële punt berust de hele platonische theorie van de ziel. In de ziel is alle kennis aanwezig. Het volstaat om de juiste vragen te stellen om deze kennis te laten opborrelen. Dit bevestigt de antecedentie van de kennis met de veronderstelling dat de ziel tot een 'oneindig voorafgaan' behoort. De ziel is niet alleen onsterfelijk maar 'altijd existierend'. Daardoor kan ze reïncarneren en zich overleveren aan de metempsychose. Lacan situeert dit op het vlak van de 'mythe' dat een ander register is dan de 'dialectiek' die met de ontwikkeling van het platonische denken gepaard gaat. Plato last hier iets in dat verbaast. Wanneer Sokrates de functie van het tekort als constituerend voor de liefdesrelatie introduceert, houdt hij op in eigen naam te spreken. Waarom roept Sokrates de autoriteit van Diotima in? Lacan verwerpt Robins verklaring die poneert dat Sokrates dit doet om de eigenliefde van Agathon te sparen. In deze optiek zou Sokrates verder kunnen spreken zonder Agathon al te zeer te kwetsen. Volgens Lacan is er een andere reden waarom Sokrates Diotima aan het woord laat. Deze reden situeert hij in de natuur van het ding, het *to pragma*. Lacan stelt dat Sokrates Diotima het woord geeft juist omdat men over de liefde spreekt. Sokrates' introductie van de functie van het tekort is een terugkeer naar de functie van het verlangen van de liefde²⁶¹ wat op de vervanging van de 'liefde' door het 'verlangen' neerkomt²⁶² (SVIIIb: 142-143). Wanneer Sokrates aan Agathon vraagt: "Is 'liefde' liefde voor niets of voor iets?" (P6b: 102; 199E), stelt hij het 'verlangen' in de plaats van de 'liefde'. In Plato's tekst valt dit punt haarfijn aan te duiden op het precieze moment dat Sokrates aan Agathon vraagt (SVIIIb: 143): "'Vertel me voorlopig alleen of de liefdesgod ook 'verlangt' naar hetgeen waar zijn 'liefde' naar uitgaat?'"²⁶³ (P6b: 102; 200A). De ganse dialectiek die zich in het geheel van de dialoog ontwikkelt, draait rond de articulatie van *érôs-amour*, 'eros-liefde' en *érôs-désir*, 'eros-verlangen'. Lacan merkt op dat de socratische interventie binnen de groep sofisten niet zomaar geïsoleerd staat. Sokrates' methode benadrukt het effect van de ondervraging op de coherentie van de betekenaar. Lacan bespreekt de passage waar Sokrates zijn vraag aan Agathon introduceert (SVIIIb: 143-144):

(...): ligt het in de aard van de liefdesgod om liefde voor iets, of om liefde voor niets te zijn? Ik bedoel met mijn vraag niet: is hij liefde voor een vader of een moeder – want vragen of "liefde" liefde voor een vader of een moeder kan inhouden, zou belachelijk zijn. Nee, ik bedoel net zoiets als wanneer ik naar aanleiding van het begrip "vader" de vraag stelde of "vader" al dan niet vader is van iemand. Je zou dan, als je het goede antwoord wilde geven, toch zeker zeggen dat "vader" vader is van een zoon of van een dochter? (P6b: 102; 199CD).

Sokrates refereert hier aan de theogonie in het begin van het *Banket*. Het gaat er niet zozeer om te weten van welke god Eros afstamt, dan wel om te achterhalen op het vlak van de ondervraging van de betekenaar waarvan de liefde als betekenaar het correlatief is. Wat impliceert het feit dat we over een vader spreken? Het bovenstaande citaat slaat niet op de reële vader maar op het gegeven dat wanneer we over een vader spreken we noodzakelijkerwijs over

²⁶⁰ Cf. *Menon* (P11b).

²⁶¹ *La fonction désirante de l'amour* (SVIIIb: 143), letterlijk: de 'verlangende' functie van de 'liefde'.

²⁶² "(...), la substitution d'*ἐπιθυμῆι*, *epithumei*, il désire, à *ἐρᾷ*, *era*, il aime" (SVIIIb: 143).

²⁶³ In de Griekse tekst: "(...), πότερον ὃ Ἔρως, ἐκείνου οὐ ἔστιν ἔρως, ἐπιθυμῆι αὐτοῦ ἢ οὐ." (Platon, 1962 [1929]): 48; 200A; eigen cursivering). Robin vertaalt *ἐπιθυμῆι*, *epithumei* met *envie*: "Mais tout ce que je veux savoir de toi, c'est si ce dont l'Amour est *amour*, il en a, ou non, *envie*" (Platon, 1962 [1929]): 48; 200A; eigen cursivering).

een zoon of dochter spreken²⁶⁴. We bevinden ons hier op het geëigende terrein van de socratische dialectiek, die erin bestaat de betekenaar op zijn coherentie van betekenaar te ondervragen. Op dit punt toont Sokrates zich uitermate sterk en is hij zeker van zijn stuk. Lacan beweert dat Sokrates Diotima aan het woord laat omdat hij met zijn eigen dialectische methode aangaande het thema van de liefde niet meer verder geraakt. Zijn vertoog stopt. Diotima's discours toont dit aan. De socratische demarche gaat een stap verder dan de sofisten, doordat het 'weten' zich op de coherentie van een dialogisch vertoog vestigt dat zich rond de wet van de betekenaar ontwikkelt. Wanneer Sokrates over 'even' en 'oneven' spreekt²⁶⁵, gaat het over een domein dat volledig in zijn eigen register ligt opgesloten. De begrippen 'even' en 'oneven' zijn aan geen enkele andere ervaring schatplichtig dan aan het spel van de betekenaars. Niets is 'even of oneven' of 'telbaar' dat niet reeds op de functie van een betekenaarselement of de kern van de betekenaarsketen steunt. Sokrates bevindt zich in dit symbolische register wanneer hij zich manifest van het confuse sofistieke debat over de magische kracht van woorden distantieert. Sokrates vestigt het weten op het spel van de betekenaars en poneert tegelijk dat dit weten de waarheid constitueert (SVIIIb: 144-145).

Lacan gaat op dit precieze punt een stap verder waardoor hij het met Sokrates oneens is. Sokrates' essentiële stap verzekert uiteraard de autonomie van de wet van de betekenaar. Het innoverende van de psychoanalyse bestaat erin dat iets zich aan de wet van de betekenaar kan te goed doen, niet alleen zonder een bewust weten te constitueren maar zelfs door er zich aan te onttrekken en zich als onbewuste²⁶⁶ te constitueren. Dit impliceert de verdwijning²⁶⁷ van het subject om als onbewuste keten voort te bestaan en constitueert noodzakelijkerwijs iets fundamenteel onherleidbaar in de verhouding van het subject tot de betekenaar. Psychoanalytici zijn bijgevolg niet verwonderd dat het socratische discours van de *epistèmè* zich inzake het thema van de liefde niet voorbij een zekere limiet kan voortzetten. Lacan verwerpt nogmaals met klem Robins hypothese dat Sokrates Diotima in zijn plaats laat spreken om Agathons narcisme te sparen. Diotima's vertoog vertoont gapingen die Sokrates niet assumeert. Hij benadrukt deze openingen door middel van alsmaar meer afleidende replieken in de stijl van: "Denk je?", "Het zij zo, laten we verder gaan naar waar je ons heenleidt", "Amuseer je maar meisje, ik luister, praat maar verder"²⁶⁸ (SVIIIb: 145-146). In dezelfde lijn refereren we aan 'vers 205' van het *Banket*, dat handelt over de *ποίησις*²⁶⁹ *poièsis*, de 'schepping' (P6b: 110-101; 205), waar Sokrates Diotima tot viermaal toe volmondig gelijk geeft: eenmaal met "Dat klopt." en driemaal met "U hebt gelijk." Deze 'gelaten' eenstemmigheid zijn we van Sokrates geheel niet gewoon. Dit strookt niet met de 'dialectische' instelling van zijn 'vraag en antwoordmethode'. Op dit punt verlaat hij zijn 'meesterpositie'.

Nu maakt Lacan een opmerking die, naar zijn zeggen, de commentatoren niet is opgevallen. Aristofanes introduceert in zijn discours de term *dioecisme*, dat de *Spaltung*, de splitsing van het primitieve ronde wezen, de belachelijke bol uit Aristofanes' plastische universum kenschetst. Hij gebruikt die term naar analogie van een praktijk die zich in de context van de

²⁶⁴ We kunnen dit ook lezen als een illustratie van Lacans stelling dat het subject zijn boodschap onder omgekeerde vorm terugkrijgt: 'Jij bent mijn zoon of dochter' impliceert 'Jij bent mijn vader of moeder'. Lacan werkt dit verder uit in zijn bespreking van Claudels *Côufontaine-trilogie* aan de hand van 'jij bent mijn vrouw'. De geïnverseerde boodschap luidt: 'jij bent mijn man'.

²⁶⁵ Cf. (P4: 73-78; 103E-106C).

²⁶⁶ Deze zinsnede kan verwarrend klinken daar het onbewuste ook een weten is maar dan een 'onbewust' weten of Freud parafraserend: een weten waarvan we niet weten dat we het weten. Cf. *College VI*: "Ik zeg u namelijk dat het toch heel wel mogelijk is, zeer waarschijnlijk zelfs, dat de dromer toch weet wat zijn droom betekent, *alleen weet hij niet dat hij het weet, en daarom meent hij dat hij het niet weet*" (F7: 291).

²⁶⁷ Lacan gebruikt 'fading' en 'aphanisis' om het 'verdwijnen' van het subject aan te duiden.

²⁶⁸ Dit is onze eigen vrije vertaling van: "Tu crois?", "Soit, allons encore jusque-là où tu m'entraînes", "Amuse-toi, ma fille, je t'écoute, cause toujours" (SVIIIb: 146).

²⁶⁹ *ποίησις*, *poièsis*, '(het) maken, doen, activiteit; (het) scheppen, vervaardigen; (het) dichten, dichtkunst, gedicht.

gemeenschapsrelaties situeert waarop de politiek van de Griekse samenleving steunt. Het *dioecisme* bestond erin bij de verovering van een vijandige stadsstaat, de inheemse bevolking te verspreiden en in hergroeperingskampen te plaatsen. Lacan stelt dat dit *dioecisme* veel betekenend is en dat hij niet toevallig de term *Spaltung*, die de subjectieve splitsing oproept, gebruikt. Wanneer in het discours over de liefde iets aan Sokrates' weten ontsnapt, verdwijnt hij, '*dioeciseert*'²⁷⁰ hij zich en laat een vrouw in zijn plaats spreken. En waarom niet de vrouw in Sokrates, vraagt Lacan zich af (SVIIIb: 146-147)?

Van Sokrates' dialectiek naar Diotima's mythe

Er is een duidelijk registersverschil tussen wat Sokrates op het vlak van zijn dialectische methode ontwikkelt en wat hij als mythe brengt. In de tekst worden dialectiek en mythe altijd netjes gescheiden. Wanneer de limieten op het vlak van de *epistèmè*, het weten zijn bereikt, moeten we beroep doen op de mythe om deze grenzen te kunnen overschrijden. Het is gemakkelijk denkbaar dat er een limiet is aan het weten daar het enkel en alleen de wet van de betekenaar kan laten spelen. Bij gebrek aan geavanceerde experimentele ontdekkingen krijgt de mythe het woord. De gestrengheid van deze inschakeling van de mythe valt op. Plato weet altijd drommels goed wat hij doet of Sokrates laat uitvoeren. We bevinden ons nu in het register van de *μύθος*, *muthous*, 'mythe'. Lacan heeft het niet over de mythe in haar gebruikelijke betekenis maar wel over *μύθος λέγειν*, *muthous legein*, dat 'wat men zegt' betekent. Doorheen gans Plato's oeuvre zien we mythes²⁷¹ opduiken om wat niet dialectisch kan worden verzekerd, te suppleren. Nu kunnen we de voortgang van Diotima's vertoog beter begrijpen. Lacan vertrekt van de ambiguïteit van de Franse uitdrukking *désir* 'de l'enfant' dat zowel het 'verlangen van een kind' als het 'verlangen naar een kind' kan betekenen²⁷². Dit is niet zomaar een loutere toevalligheid van de betekenaar want het is precies rond deze ambiguïteit van de betekenaar dat Sokrates' aanpak van het probleem zich situeert. Wat zegt Agathon uiteindelijk? (SVIIIb: 147-148). Eros is het verlangen naar schoonheid in de betekenis dat de god Schoonheid verlangt. Sokrates repliceert dat een verlangen naar schoonheid impliceert dat we de schoonheid niet bezitten (SVIIIb: 148; P6b: 104; 201B). Rond de termen 'eros en schoonheid' zal het vertoog van Diotima zich ontwikkelen (SVIIIb: 148). Om de continuïteit tussen hemzelf en Diotima aan te stippen, stelt Sokrates dat Diotima dezelfde dialectische ondervragingsmethode hanteerde die hij bij Agathon toepaste (SVIIIb: 148; P6b: 105; 201DE). Sokrates introduceert Diotima²⁷³ als een wijze priesteres die in tovenarij en waarzeggerij thuis is (SVIIIb: 148; P6b: 105; 201D).

²⁷⁰ '*Se diœcise*' (SVIIIb: 147) is een typisch lacaniaans neologisme. De Engelse term *dioecious* betekent in de plantkunde 'tweehuizig'.

²⁷¹ In *Faidon* beschrijft Plato aan de hand van een mythe de lotgevallen van de onsterfelijke ziel na de dood en de vorm en gebieden van de aarde (P4: 79-88; 107A-115A). In *Timaios* (P10a: 18-19; 24E – 25D) en *Kritias* (P10b: 123; 121AB) beschrijft Plato de mythe van Atlantis. Eerder in dit deel bij zijn bespreking van de Aristofanes' vertoog, bemerkte Lacan dat deze mythe echoot met Plato's mislukte politieke dromen. In *Politeia* treffen we de wereldvermaarde 'Allegorie van de grot' waar hij zijn opvattingen over het mens-zijn en de menselijke kennis uit de doeken doet (P9: 273-280; 514A-520A). Aan het eind van *Politeia* dist Plato de mythe van Er op die na twaalf dagen uit de doden opstaat en zo verslag kan uitbrengen over wat hij 'daarginds' zag. Dit laat Plato toe een beschrijving te geven van het straf- en beloningsstelsel in het hiernamaals, zijn visie op de kosmologie, de lotsbestemmingen en levenskeuzen, de keuze van het levenslot en de zielsverhuizing (P9: 415-424; 614B-621D).

²⁷² Lacan verwijst naar een niet nader genoemd toehoorder die hierover een artikel schreef. Volgens (St: 91) betreft het W. Granoff die in oktober 1955 voor de *Société française de psychanalyse* een lezing gaf getiteld *Desire for children, children's desire: un désir d'enfant* (Granoff, 1956: 75-110).

²⁷³ In de Nederlandstalige vertaling van Warren en Molegraaf, die wij systematisch gebruiken, wordt Mantinea (*mantis*, profeet) vertaald met 'Profetenstad' en Diotima ('door Zeus geëerd' of 'Zeus erend') met 'Godelieve' bij gebrek aan valabele Nederlandse alternatieven (P6: 153). Hoewel we de redenering van de vertalers kunnen volgen, vinden we toch dat dit niet goed bekt. Hierom en mede om de concordantie met de door Lacan gebruikte Franse vertaling te bewaren, opteren wij om Mantinea en Diotima in de tekst te handhaven.

Waar komt Sokrates' methode van 'plus of min', 'ja of nee', 'aanwezig of afwezig' op uit? Uit het eigene van de wet van de betekenaar²⁷⁴ vloeit voort dat wat niet mooi is, lelijk is. Dit is de logische implicatie van Sokrates' ondervragingsmethode. Diotima antwoordt (SVIIIb: 148): "Niet zo oneerbiedig! Of denk je dat iets wat niet mooi is per se lelijk moet zijn?"²⁷⁵ (P6b: 105; 201E). Hier introduceert ze de mythe van Eros' geboorte²⁷⁶ (SVIIIb: 149).

"Wie zijn dan de vader en moeder van Eros?" Vroeg ik [Sokrates].

"Dat is een nogal lang verhaal," zei ze [Diotima], "maar ik wil het jou wel vertellen. Toen Afrodite werd geboren, hielden de goden een feestmaal waarbij onder meer ook Voorspoed (Poros)²⁷⁷, de zoon van Beraad (Metis)²⁷⁸, aanwezig was. Na afloop van het maal kwam – zoals overal waar men gesmuld heeft – Armoe (Penia)²⁷⁹ opdagen om te bedelen. Ze stond bij de deur. Voorspoed was dronken geworden van de nectar – want wijn bestond nog niet – en liep Zeus' tuin in, waar hij zijn roes uitsliep. Armoe had zo veel tegenspoed dat ze het plan kreeg Voorspoed een kind bij haar te laten maken. Ze ging bij hem liggen en zo raakte ze in verwachting van Eros" (P6b: 107-108; 203AC).

Lacan gaat dieper in op Robins vertaling van de Griekse termen (Platon, 1962 [1929]: 54). Hij vertaalt Poros met *Expédient*, 'noodoplossing, lapmiddel, uitweg, redmiddel'. Lacan associeert met de term *Expédient* twee aanvullende termen: *Ressource*, '(hulp)middel, redmiddel, uitweg, toevlucht, bekwaamheden, kundigheden, vermogens, capaciteiten' en *Astuce*, 'truc, handigheidje, kneepje, foefje, slimmigheidje, kunstgreep'. Met betrekking tot Metis stelt Lacan dat het eerder om het aspect 'uitvinding, ontdekking, ontwerp, vondst, schepping, vindingrijkheid, inventiviteit, fantasie, verzinzel, bedenksel, gefantaseer' dan om 'wijsheid' gaat. Penia associeert hij, naast de letterlijke betekenis 'Armoede', met 'Miserie'. In de Griekse tekst wordt ze getypeerd als *ἀπορία*²⁸⁰, *aporia*, 'onvermogen', 'met een tekort'. In de mythe staat de vrouwelijke onvermogenende Aporia tegenover de mannelijke vermogenende Poros (SVIIIb: 149). Lacan vestigt vervolgens de aandacht op de conceptie van Eros op Aphrodites²⁸¹ geboortefeest. Dit verklaart waarom de liefde altijd in verhouding tot de schoonheid staat (SVIIIb: 149-150; P6b: 108; 203C). Op het ogenblik van de geboorte van de Liefde, is het 'mannelijke' hetgeen waarnaar wordt verlangd en is het 'vrouwelijke' actief²⁸². In de context van deze mythe poneert Lacan zijn formule 'liefde is geven wat men niet heeft'. De arme Aporia heeft per definitie en door haar structuur niets te geven tenzij haar constituerend tekort, *aporia*.

²⁷⁴ De betekenaar bestaat uit een structuur van tegenstellingen. We verwijzen naar Lacans voorbeeld van de betekenaar 'pot' die de tegenstelling 'leegte' en 'volheid' de wereld binnenloodt (SVII: 144-145).

²⁷⁵ Hier poneert Diotima Eros' 'tussenpositie' tussen de tegengestelden 'lelijk, slecht' en 'mooi, goed' (P6b: 106; 202B) of de tussenpositie van de 'demon' tussen de sterfelijken en de onsterfelijken (P6b: 107; 202D-203A).

²⁷⁶ Lacan merkt op dat niettegenstaande we deze mythe enkel en alleen bij Plato terugvinden, ze van de ontelbare mythes over Eros' geboorte doorheen de geschiedenis de populairste is gebleken (SVIIIb: 149).

²⁷⁷ *Πόρος*, *Poros*, 'doorgang, overgang; brug; doorwaadbare plaats, wad, voorde; veer; rivier, zee-engte; weg; uitweg; (hulp)middel, uitkomst; inkomsten'. De Win vertaalt met 'Vermogen' (Plato, 1999: 219).

²⁷⁸ *Μήτις*, *Mètis*, 'wijsheid; plan, raad'. De Win vertaalt met 'Berekening' (Plato, 1999: 219).

²⁷⁹ *Πενία*, *Penia*, 'armoede, gebrek, nood'. De Win vertaalt eveneens met 'Armoede' (Plato, 1999: 219).

²⁸⁰ *Ἀπορία*, *aporia*, 'radeloosheid, twijfel; gebrek, nood; moeilijkheid, onmogelijkheid, tekort'.

²⁸¹ "Aphrodite is de godin van de liefde, schoonheid en vruchtbaarheid. Ze is een van de twaalf Olympische hoofdgoden. In de Romeinse tijd werd ze geïdentificeerd met de godin van Romeinse origine Venus. (...). Aphrodite symboliseert de schoonheid, het opbloeien van de natuur in de lente, en in het leven van de goden en van de mensen de seksuele aantrekkingskracht en het genot van de liefdesdaad. Ze verschaft de vrouwen 'charis', aantrekkingskracht die hen onweerstaanbaar maakt, zeker als ze hun de beschikking geeft over haar gordel" (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 83-84).

²⁸² Lacan refereert eveneens aan dit thema aan het eind van zijn bespreking van Faidros' betoog waar hij stelt dat in het erotische koppel de 'actieve' positie en het 'tekort' zich aan de kant van de *erastès*, minnaar bevindt. In het koppel 'Alkestis – Admetos' werd deze positie ingenomen door Alkestis, de vrouw. Ook hier is het 'actieve' met het 'vrouwelijke' geassocieerd.

Lacan bemerkt dat de uitdrukking ‘geven wat men niet heeft’ in de tekst van het *Symposion*²⁸³ staat neergeschreven (SVIIIb: 150): “Een juiste overtuiging hebben, zonder die te kunnen beredeneren” (P6b: 106; 202A). Volgens Lacan is deze formule eveneens voor het discours van kracht. Het komt er op neer een betoog te produceren, een valabele uitleg te verschaffen die men niet heeft. Dit wordt precies op het moment gesteld waarop Diotima zal uitleggen tot welk domein Eros behoort. De liefde behoort tot een domein dat van hetzelfde niveau en kwaliteit is als de *doxa*²⁸⁴. Lacan stelt dat er vertogen bestaan die waar zijn zonder dat het subject dit kan weten. De *doxa* kan waar zijn zonder *epistèmè* te zijn. Beide gebieden moeten in de platonische doctrine worden onderscheiden. De liefde behoort tot het veld van de *doxa* dat zich tussen de *epistèmè*²⁸⁵ en de *amathia*²⁸⁶ of tussen de schoonheid en de lelijkheid situeert. Liefde is noch het een, noch het ander. Deze ontwikkeling dient als antwoord op Sokrates’ tegenwerping dat indien de liefde schoonheid mist, ze dan lelijk moet zijn. Liefde is niet lelijk maar bevindt zich op de plaats van de *doxa*, i.e. een tussenpositie, *μεταξύ*, *metaxu* tussen *epistèmè* en *amathia*. Op dit punt introduceert Diotima de notie van de ‘demon’ die zich op een positie tussen de sterfelijken en de onsterfelijken, tussen de mensen en de goden bevindt. De notie van de demon bevestigt volgens Lacan dat we de goden als behorende tot het veld van het reële moeten denken. De existentie van de goden wordt in deze context niet in twijfel getrokken. De goden laten hun boodschappen via de demon aan de mensen horen, zowel in waak- als slaaptoestand. De mythe situeert de orde van de demon op het punt waar de psychologie het animisme²⁸⁷ situeert. Dit nodigt uit om het idee over de notie die de ‘primitieve’ mens over de animistische wereld zou hebben, bij te stellen. Het betreft een wereld van enigmatische boodschappen. Een wereld waarin het subject zijn eigen boodschap niet herkent. De ontdekking van het onbewuste liet toe dit veld van de boodschappen in het domein van het symbolische te funderen. Lacan stelt dat heel wat van die opake boodschappen uit het reële simpelweg van de mensen zelf komen. Dit terrein is heden ten dage op de wereld van de goden veroverd. Op het punt waar we nu in het *Banket* zijn aanbeland, is dit nog niet het geval (SVIIIb: 150-151).

De platonische liefde. De eeuwige goddelijke schoonheid zonder tekort

Alvorens de bespreking van Diotima’s mythe verder te zetten, formuleert Lacan een uiterst belangrijke opmerking. Hij stelt dat ook Diotima’s mythe geen licht zal werpen op de liefde tijdens de verdere ontwikkelingen van het *Banket*. Het veld waarin deze waarheid kan worden uitgeklaard, opent zich pas na Alkibiades’ vermaarde intrede. Enkel in wat zich tussen Alkibiades, Agathon en Sokrates afspeelt, kunnen we de triangulaire structurele relatie waarin de ervaring van de overdracht op een dialectische manier kan worden weergegeven, ontdekken (SVIIIb: 151-152).

²⁸³ ἀνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι (Platon, 1962 [1929]: 52; 202A), ‘aneu tou echein logon dounai’ (St: 93), Porter des jugements droits et sans être à même d’en donner justification (Platon, 1962 [1929]: 52; 202A).

²⁸⁴ Δόξα, *doxa*, ‘mening, geloof, idee, verwachting, vermoeden, voorstelling; schijn, besluit, plan’.

²⁸⁵ In de Griekse tekst lezen we het woord *Ἐπιστήμη*, *epistèmè* niet. We lezen wel: “μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας” en “μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας” (Platon, 1962 [1929]: 52; 202A). *Σοφίας*, *sophias* betekent ‘vaardigheid, kundigheid, bekwaamheid; schranderheid, scherpzinnigheid, sluwheid, list; kennis, inzicht; wetenschap; wijsheid, wijsbegeerte’. *Φρονήσεως*, *phronèseos* betekent ‘het denken, inzicht, verstand(igheid); gedachte, plan; bewustzijn; gezindheid’.

²⁸⁶ Ἀμαθία, *amathia*, ‘onwetendheid, onervarenheid; onbeschaafdheid; dwaasheid’.

²⁸⁷ Het animisme is een opvatting die aan alle dingen een ziel toekent. In de psychologie situeert de Zwitserse psycholoog Piaget (1896-1980) het animistisch denken in de ‘pre-operationele fase’ van twee tot zeven jaar: Animistisch denken is het geloof dat levenloze objecten een leven hebben en mentale processen kennen. Dit doet zich voor wanneer kinderen symbolisch gedrag vertonen, bijvoorbeeld wanneer ze thee drinken met hun teddyberen, of een pleister op een pop plakken die op de grond is gevallen. Kinderen zullen in deze fase ook in het ‘mannelijks in de maan’ geloven of zich er zorgen over maken dat een boom pijn heeft als hij wordt gesnoeid” (Zimbardo et al., 2013: 270).

We zijn op het punt aanbeland waar Sokrates Diotima in zijn plaats laat spreken. Door deze substitutie brengt Sokrates in de dialoog een beslissend keerpunt aan door het tekort in de kern van het vraagstuk over de liefde te plaatsen. De liefde kan enkel rond dit tekort worden gearticuleerd, daar ze enkel het tekort van wat ze verlangt, kan ervaren (SVIIIb: 153). De verdere ontwikkeling van Diotima's discours verwijderd de lezer steeds verder van het tekort dat Sokrates in zijn dialectiek introduceerde. Wanneer Diotima Sokrates' vertoog herneemt, stelt zich de vraag wat de minnaar ontbreekt. Met deze vraag belanden we in de dialectiek van het bezit. De minnaar houdt van het bezit om ervan te genieten. Hier stopt het volgens Lacan en krijgen we een retour in de zin van 'terug naar af' (SVIIIb: 154; P6b: 109-110; 204D-205A). Elk streven naar bezit van goede dingen is liefde²⁸⁸. Maar om van liefde in eigenlijke zin te kunnen spreken moet iets worden gespecificeerd en zo introduceert Diotima de thematiek van de liefde voor het schone. Het schone specificeert de richting van de aantrekking van het bezit, van het genot te bezitten, van de constitutie van *κτήμα*²⁸⁹, *ktèma*, 'bezit'. Diotima definieert de liefde op dit punt (SVIIIb: 154).

Diotima stelt vervolgens dat het schone in verhouding staat tot de sterfelijke mens. Het eigene van het sterfelijke wezen bestaat erin dat het voortleeft doorheen de generaties. Generatie en destructie vormen een alternering die het domein van het vergankelijke domineert (SVIIIb: 155; P6b: 112-114; 206E-208B). In die beweging van de generaties waarin de sterfelijke zich reproduceert, helpt het schone de moeilijke kapen te omzeilen. Het schone is een soort bevalling²⁹⁰, een soort hachelijke vluchtweg van het sterfelijke naar de onsterfelijkheid. Diotima's discours articuleert de functie van de schoonheid als een fundamentele illusie, die het vergankelijke wezen in zijn zoektocht naar onvergankelijkheid ondersteunt. Hier bevinden zich tal van verschuivingen die Lacan het etiket 'wegmoffelen' opkleeft. Diotima introduceert de onveranderlijkheid van het subject in zijn korte individuele leven niettegenstaande het zich in de lichamelijke realiteit voortdurend van de haren tot de beenderen vernieuwt. Het onderliggende thema is dat niets ooit hetzelfde is, alles vloeit, alles verandert²⁹¹. Nochtans blijft iets hetzelfde. Diotima beweert dat de vernieuwing van het wezen door de generaties van dezelfde natuur is. Wezens volgen elkaar op door telkens hetzelfde type te reproduceren. Het mysterie van de morfogenese is identiek aan dat de bestendigheid van de individuele vorm ondersteunt. Dit is een referentie aan de dood en aan de illusie van de schoonheid die het subject in zijn verhouding tot de dood de weg wijst waarbij de onsterfelijkheid het tegelijk stuurt en inhaalt (SVIIIb: 155-156). Lacan legt op dit punt een link met het defensieve effect van de functie van het schone die als barrière tegen de zone van *l'entre-deux-morts* intervenueert. De mens wordt gecapteerd door twee verlangens waarvan het ene in verhouding staat tot de 'eeuwigheid' en het andere tot de 'generatie'. De schoonheid maskeert het ontoegankelijke 'doodsverlangen'²⁹². Volgens Lacan is dit duidelijk van bij aanvang van Diotima's vertoog. Het ambigue fenomeen van de tragedie verschijnt. De tragedie is tegelijk de evocatie van het doodsverlangen – verscholen achter Ate, het rampzalige lot van de tragische held – en het hoogtepunt waarop de illusie van de tragische schoonheid verschijnt. Diotima's vertoog

²⁸⁸ Of zoals een analysant het ooit verwoordde: "Wanneer je iemand 'graag hebt', dan wil je die ook 'hebben'" (Walleghem, 2007: 205).

²⁸⁹ *Κτήμα*, *ktèma*, 'bezit(ing)', eigendom, vermogen, schatten, kostbaarheden'.

²⁹⁰ Diotima stelde reeds dat liefde gericht is op: "voorbrenning en verwekking in wat mooi is" (P6b: 113; 206E) en "Daarom biedt Schoonheid hulp en bijstand bij de conceptie" (P6b: 112; 206D). Eigenlijk staat er: "Daarom is Schoonheid Moira en Eileithuia..." Eileithuia was de godin van de bevalling. Moira was de godin van het noodlot. Bij de geboorte bepaalde zij al wanneer je zou sterven (P6b: 153). Cf. *Ilias* (Homeros, 2010: 673-674; XXIV, 209-210).

²⁹¹ Cf. Herakleitos' (2014 [2011]: 27) *Πάντα ρεῖ*, *panta rei*, 'Alles stroomt' (St: 96).

²⁹² Moyaert (2014) wijst er terecht op om *désir de mort*, 'doodsverlangen' conceptueel strikt te onderscheiden van *pulsion de mort*, 'doodsdrift' die bij Freud "doelt op die weerbarstige krachten in het leven die zich tegen het leven verzetten".

ontwikkelt zich rond deze ambiguïteit. *Le désir 'de' beau*, het verlangen dat zich aan die illusie hecht, is het verlangen dat aan het verborgen doodsverlangen beantwoordt. *Le désir 'du' beau* is het verlangen waardoor het subject het object kiest (SVIIIb: 156-157). Op dit punt vindt in Diotima's discours een verschuiving plaats die van het schone als overgangsmodus, het eigenlijke doel van de zoektocht maakt. De gids wordt object. Lacan stelt dat deze overgang ietwat verwrongen is. Diotima bleef zo lang mogelijk bij de ontwikkeling van de functionele schoonheid met de onsterfelijkheid als doel die, door het oproepen van de tragische realiteit, in een paradox uitmondt. Vervangt Alkestis Admetos niet omdat men over haar zou spreken en dit vertoog haar voor eeuwig onsterfelijk zou maken, stelt Diotima (SVIIIb: 157; P6b: 114-115; 208BE)? Op dit punt brengt Diotima de dimensie van de mysteriën ter sprake (SVIIIb: 157): "In deze liefdesmysteriën kan ook iemand als jij, Sokrates, waarschijnlijk wel worden ingewijd. Maar ik betwijfel of het zou lukken bij de definitieve inwijding, (...)" (P6b: 116-117; 209 E - 210A). Diotima herneemt haar discours in dit andere register waar de 'transitie' nu het 'doel' wordt. Vervolgens snijdt ze een thema aan dat Lacan als een 'platonisch donjuanisme' kwalificeert²⁹³. Ze schetst een soort gradueel oplopende schaal aangaande de initiatiewijze in de liefdesmysteriën die ze metaforisch met een trap vergelijkt (SVIIIb: 157):

"Wanneer je vanuit een goed begrip van de knapenliefde boven de dingen om ons heen uitstijgt en deze schoonheid begint te zien, dan heb je het hoogste doel bijna voor het grijpen. Dit is immers de goede weg om de liefdesmysteriën te bereiken of er door een ander heen te worden geleid: je begint bij de mooie dingen om ons heen en hebt als doel de schoonheid. Daarheen klim je op. Vergelijk het met de treden van een trap: van één mooi lichaam naar twee mooie lichamen, van twee naar alle mooie lichamen, en dan van de schoonheid van de lichamen naar de schoonheid van de zeden, en van de zeden naar de schoonheid van de wetenschappen, en van de wetenschappen ten slotte naar die ene wetenschap die zich uitsluitend met de schoonheid zelf bezighoudt, zodat je uiteindelijk de schoonheid in haar essentie leert kennen. Als er iets het leven van een mens het leven waard maakt, beste Sokrates," sprak de vreemdelinge uit Mantinea, "is het dit: de schoonheid in haar essentie te mogen aanschouwen." (P6b: 118-119; 211BD)²⁹⁴.

De objecten in stijgende lijn lossen uiteindelijk op in de zuivere schoonheid, het schone an sich, de ongemengde schoonheid. Diotima schakelt over op een thema dat schijnbaar niets meer met de generatie van doen heeft. Het betreft niet alleen de schoonheid van één mooie jongeling maar de schoonheid die we in alle mooie jongens aantreffen. Vervolgens verschuift haar vertoog van de essentie van de schoonheid naar de eeuwige schoonheid. Het betreft een unieke vorm van schoonheid die de onsterfelijkheid vervoegt (SVIIIb: 157).

Het niet-weten als voorwaarde om over de liefde te spreken

Lacan formuleert het voorgaande in zijn eigen conceptuele terminologie. Diotima's definitie van de liefde sluit aan bij wat Lacan de metonymische functie van het verlangen noemt. Het betreft iets dat zich voorbij de objecten situeert, dat zich in een oneindig perspectief tot het verlangen doorheen de objecten verhoudt. We zouden hier de indruk kunnen krijgen dat dit de ultieme realiteit van het discours van het *Banket* is. We zijn gewoon dit als het perspectief van Eros in de platonische doctrine te beschouwen. *Erastès*, *eron*, de minnaar wordt naar een verre

²⁹³ Cf. (P6b: 117-119; 210A-212A).

²⁹⁴ Schematisch:

Schoonheid van de ziel	Schoonheid in haar essentie (eeuwig en goddelijk) Wetenschappen Zeden
Schoonheid van het lichaam	Alle mooie lichamen Twee mooie lichamen Één mooi lichaam

eromenos of *eromenon* geleid door alle *eromenoi*, ‘alles wat beminnelijk is, het waard is om bemind te worden’. Het probleem dat zich volgens Lacan stelt, is te achterhalen wat voorbij deze markante passage het doel van het ‘bezit’ dat zich in het begin van de dialectiek presenteerde, betekent. De term van de gerichtheid situeert zich niet meer op het niveau van het ‘hebben’ maar op dat van het ‘zijn’ waarbij het over een transformatie, een subjectwording, een ultieme identificatie met het ‘hoogst beminnelijke’ gaat. Lacan stelt dat hoe verder de gerichtheid van het subject reikt, hoe meer het zich in zijn ‘ideale ik’²⁹⁵ mag beminnen: “Plus il désire, plus il devient lui-même désirable”. De theologische articulatie geeft aan dat de ‘platonische Eros’ niet tot de ‘christelijke Agapè’²⁹⁶ valt te herleiden daar in de platonische Eros de minnaar of de liefde enkel haar eigen perfectie nastreeft. Lacan stelt dat zijn commentaar op het *Banket* aantoont dat hier niets van aan is. Plato houdt op dit punt geen halt op voorwaarde dat we ons twee vragen stellen: waarom laat Sokrates Diotima in zijn plaats aan het woord en wat speelt zich af wanneer Alkibiades op het toneel verschijnt (SVIIIb: 158)? Diotima introduceert de liefde als een demon die tussen de sterfelijken en de onsterfelijken staat. Om dit te illustreren gebruikt ze de *doxa* als tussenpositie (*metaxu*) tussen de *epistèmè* en *amathia*. Lacan herinnert zijn toehoorders aan twee formules. De eerste karakteriseert de *doxa*, wat ‘de formule geven zonder die te hebben’ betekent. Dit resoneert met Lacans formule ‘liefde is geven wat men niet heeft’. De tweede formule situeert zich aan de kant van de *amathia*, de ‘onwetendheid’. De *doxa* is de ‘ware’ mening zonder te weten waarin dit ‘ware’ bestaat. Deze *doxa* is geen onwetendheid want iets dat toevallig het reële raakt, kan geen onwetendheid zijn. We moeten dit in het achterhoofd houden bij Plato’s regie van de dialoog. Zelfs als Sokrates bij aanvang van het *Banket* beweert dat hij enkel iets over liefdesaangelegenheden weet, kan hij er enkel over praten wanneer hij in de ‘hij weet het niet’-zone vertoeft. Zelf wetend, kan Sokrates niet zelf spreken over wat hij weet en moet hij Diotima aan het woord laten, die spreekt zonder te weten. Het voorgaande laat toe de ongrijpbaarheid van Agathons antwoord te situeren wanneer hij aan Sokrates’ dialectiek met de repliek ‘laten we ervan uitgaan dat ik niet weet wat ik wilde zeggen’ ontsnapt. Het is juist dit ridicule dat de draagkracht van Agathons discours uitmaakt. Het effect wordt extra versterkt door het in de mond van een tragediedichter te leggen. Agathon, de tragediedichter kon enkel op een belachelijke manier over de liefde spreken, terwijl het Aristofanes, de blijspeldichter toekwam de passionele kenmerken van de liefde – die met het tragische reliëf samenvallen – te benadrukken (SVIIIb: 159-160).

In het perspectief van dit niet-weten krijgt Diotima’s mythe over Eros’ geboorte haar volle gewicht. Tijdens Poros’ slaap, wanneer hij niets meer weet, vindt de ontmoeting plaats waarbij Eros wordt verwekt. De vrouwelijke Aporia die, door haar verlangen gestuurd, binnensluipt om deze conceptie te realiseren, is de *erastès*, de oorspronkelijk verlangende in haar waarachtige vrouwelijke positie. Zij wordt in haar natuur, in haar essentie vóór de geboorte van Eros als tekort gedefinieerd. Zij heeft niets van *eromenon*. Aporia, de absolute armoede, bevindt zich op de trappen voor de deur van het banket dat de goden ter ere van Aphrodites geboortedag organiseren. Zij wordt in niets erkend, heeft geen enkel bezit dat haar recht op een plaats aan de feestdis geeft. Juist hierom gaat Aporia Eros vooraf. De metafoor van de liefde, waarin *eron*, *erastès* op de plaats van *eromenon* komt, ontbreekt in dit geval doordat *eromenon* ab initio ontbreekt. Dit is de logische tijd van vóór Eros’ geboorte. Daarnaast is het ‘niet-weten’ absoluut essentieel. Lacan refereert aan Hugo’s gedicht *Booz endormi*, dat hij gebruikte om de fundamentele natuur van de metafoor aan te tonen²⁹⁷ (SVIIIb: 160): “Booz ne savait point qu’une femme était là,/Et Ruth ne savait point ce que Dieu voulait d’elle” (Hugo, 2000: 84; 65-

²⁹⁵ Lacan ontwikkelt de verhouding tussen het ‘ideale ik’ en het ‘Ik-ideaal’ in het laatste deel *in extenso*.

²⁹⁶ *Ἀγάπη*, *agapè*, ‘liefde(smaal), liefdegave’. In het Nederlands betekent ‘agape’ een voor allen toegankelijk liefdesmaal bij de eerste christenen ter gedachtenis van Jezus’ Laatste Avondmaal en tot betuiging van algemene broederliefde. Cf. Nygren (1952a: 22).

²⁹⁷ Cf. (E: 506-507).

66). Lacan merkt op dat het *entre-deux-morts* in het gedicht aanwezig is wanneer het Booz' leeftijd en zijn weduwnaarschap verwoordt²⁹⁸. *L'entre-deux-morts* in verhouding tot de tragische dimensie van de vaderlijke transmissie is hier duidelijk aanwezig, aldus Lacan. Daarom is dit gedicht de plaats waar we onophoudelijk de metaforische functie aantreffen (SVIIIb: 161). Het gedicht eindigt met het beeld '*et Ruth se demandait*':

Immobile, ouvrant l'œil à moitié sous ses voiles,
 Quel dieu²⁹⁹, quel moissonneur de l'éternel été
 Avait, en s'en allant, négligemment jeté
 Cette faucille d'or dans le champ des étoiles.³⁰⁰
 (Hugo, 2000: 85; 84-88)

Lacan interpreteert dat het snoeimes, waarmee Kronos zijn vader Ouranos castrateerde³⁰¹, aan het einde van deze constellatie rond het vadercomplex niet kon ontbreken³⁰² (SVIIIb: 161). Volgens Lacan is zijn uitweiding over het 'niet-weten' essentieel om Diotima's discours te begrijpen. Sokrates kan in zijn weten enkel een plaats innemen die aantoont dat er enkel een vertoog over de liefde mogelijk is vanaf het punt dat hij niet weet. Dit verklaart Sokrates' keuze voor dát specifieke type onderricht op dát precieze moment wanneer hij Diotima het woord geeft. Dit bewijst meteen, aldus Lacan, dat niet daar de verklaring ligt die zal toelaten te vatten wat er zich in de liefdesrelatie afspeelt. Wat dit wel toelaat, is Alkibiades' binnenkomst waarover het volgende hoofdstuk handelt (SVIIIb: 161-162).

²⁹⁸ Hugo (2000: 83; 45-48):

Voilà longtemps que celle avec qui j'ai dormi,/Ô Seigneur! a quitté ma couche pour la vôtre;
 Et nous sommes encor tout mêlés l'un à l'autre,/Elle à demi vivante et moi mort à demi.

²⁹⁹ In *Seuil* staat *dieu* verkeerdelijk met een hoofdletter geschreven. Volgens Millet, die Hugo's dichtbundel van noten voorzag, gebruikte de auteur bewust een kleine letter om het Bijbelse verhaal een heidens karakter mee te geven en zo te beklemtonen dat het zich in een ander poëtisch-religieus universum inschrijft (Hugo, 2000: 85).

³⁰⁰ Volgens Millet vervangt Hugo in de vers het poëtische woord *lune* door het prozaïsche woord *faucille* om de eenheid van hemel en aarde te benadrukken (Hugo, 2000: 85).

³⁰¹ In beide uitgaven lezen we *La serpe dont Cronos a été châtré*, 'de sikkel waarmee Kronos werd gecasteerd' (SVIIIb: 161, St: 100). Dit strook niet met het klassieke verhaal waarin Kronos zijn vader Ouranos castrateerde met de sikkel die zijn moeder Gaia hem gaf en vervolgens Ouranos' geslachtsorgaan in zee wierp (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]): 389; Hésiode, 1999: 33-34; v.170-200). Volgens Hesiodos ontwikkelde zich rond dit gecasteerde lid zeeschuim waaruit Aphrodite als een volwassen vrouw verrees (*Ibid.*: 83; *Ibid.*). In *Seuil* volgt nog een tweede weliswaar 'klassieke' vergissing: er staat verkeerdelijk *Chronos* (SVIIIb: 161) in plaats van *Cronos*. De god Chronos, de 'tijd' werd van oudsher heel vaak verward met Kronos, de jongste zoon van Gaia (aarde) en Ouranos (de hemel), de echtgenoot van Rheia en aanvoerder van de Titanen (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]): 389-390). Ook Cicero (1993: 78; II.64) stelt in zijn *De natura deorum* Chronos en Kronos gelijk.

³⁰² In deel 3 gaat Lacan dieper in op het verband tussen de castratie en de vaderfunctie.

9. Het verlangen als drijfveer van de liefde

Agalma. Het object van verlangen

De schitterende oceanische ontwikkeling van Diotima's verhoog eindigt zonder dat Sokrates er zich tegen verzet. Bij Aristofanes ligt dit anders (SVIIIb: 162). Plato geeft in zijn tekst duidelijk aan dat Aristofanes niet akkoord is en een opmerking wil maken (P6b: 120; 212CD). Wanneer Aristofanes op het punt staat het woord te nemen, wordt hij abrupt onderbroken door de rumoerige binnenkomst van Alkibiades en zijn uitbundig feestend gezelschap. Onmiskenbaar zal dit ingrijpende veranderingen met zich meebrengen. Na de grote fascinerende illusies over de liefde komen we met beide voeten terug op de grond van het dagelijkse leven in de gewone wereld. Het tumult van een bende binnenkomende benevelde mannen volstaat om ons van deze mooie fascinerende verhalen terug te voeren naar het reële. De metafoor van de liefde zal zich in vlees en bloed incarneren. Daarbij zullen we vaststellen dat we niet met twee maar met drie moeten zijn om te beminnen. Lacan vindt het belangrijk dat Alkibiades in de goddelijke status van een leider binnenkomt (SVIIIb: 162) "met een of ander krans op vol klimop en viooltjes, en met een heleboel linten rond zijn hoofd (P6b: 120; 212DE)". Verder is het van essentieel belang voor de verdere ontwikkeling van de dialoog waar Alkibiades plaatsneemt: "(...) naast Agathon, tussen hem en Sokrates in, want die was opgeschoven toen hij hem aan zag komen" (P6b: 121; 213AB). Alkibiades stevent recht op Agathon af zonder te weten waar hij zich neerploft namelijk op de positie van *μεταξύ*, *metaxu*³⁰³, 'tussenbeide', tussen Sokrates en Agathon. Op dit punt balanceert het debat tussen 'degene die weet (Sokrates)' wetende dat hij zonder te weten moet spreken en 'degene die niet weet (Agathon)' en waardeloos spreekt maar daarom niet minder mooi spreekt. Alkibiades situeert zich op het intermediaire punt tussen weten, *epistèmè* en niet-weten, *amathia* (SVIIIb: 163).

De scène rond het personage van Alkibiades speelt zich in een uitgesproken schandaalsfeer af. Het is duidelijk, aldus Lacan, dat wanneer de liefde zich in het reële situeert, ze niet naar harmonie neigt. De schoonheid, waarnaar de stoet van verlangende zielen opklimt, structureert duidelijk niet alles in één convergerend punt. Lacan introduceert iets van een radicaal andere orde in de kern van de liefdesactie: het object van het verlangen of het object *a* van het fantasma. Lacan verwijst naar een voorbeeld uit de film *La Règle du jeu*³⁰⁴ van Renoir³⁰⁵ om dit object *a* van het fantasma te illustreren (SVIIIb: 163-164). In de film is Dalio³⁰⁶ een collectionneur van muziekautomaten. Lacan verwijst naar een specifiek moment waarop Dalio voor een aanzienlijk publiek zijn laatste vondst, een bijzonder mooi exemplaar, toont en door een soort schaamte wordt overvallen – hij bloost, dekt zijn gezicht met een zakdoek, is uiterst gegeneerd en verdwijnt in het niets. We zien daar het precieze kantelpunt dat zich toont in de passie van het subject voor het object dat hij verzamelt, dat één van de vormen van het object van het verlangen is. Het subject toont hier niet het meest intieme punt van zichzelf want het kan niet onthullen wat dit object nu precies ondersteunt. Het is iets dat zich aan de rand van het grootste

³⁰³ In de Griekse tekst gebruikt Plato *ἐν μέσῳ*, *en meso* om 'tussen beide' aan te duiden (Platon, 1962 [1929]: 73; 213B). Lacan herneemt met *μεταξύ*, *metaxu* de woorden van Diotima wanneer ze stelt dat Eros tussen de goden en de mensen staat (*Ibid.*: 53; 202E). Cf. (St: 101).

³⁰⁴ *Seuil* vermeldt correct *La Règle du jeu* in de tekst (SVIIIb: 164) maar stelt om onverklaarbare reden in een 'corrigerende' eindnoot dat het *La Grande Illusion* betreft (SVIIIb: 468). Na het bekijken van het bewuste fragment in de film, kunnen we alleen maar stellen dat de correctie niet correct is. Het betreft wel degelijk *La Règle du jeu*.

³⁰⁵ *La Règle du jeu* is een Franse dramafilm uit 1939 in regie van Jean Renoir (https://nl.wikipedia.org/wiki/La_R%C3%A8gle_du_jeu).

³⁰⁶ Marcel Dalio (Marcel-Benoît Blauschild) (1899-1983) is een Frans acteur. (https://fr.wikipedia.org/wiki/Marcel_Dalio).

geheim ophoudt (SVI: 109). In deze dimensie doet Alkibiades zijn publieke confessie die gepaard gaat met een zekere gêne waarvan Alkibiades drommels goed weet dat hij die tijdens het spreken oproept. We bevinden ons in de dimensie van *in vino veritas*³⁰⁷ dat Kierkegaard³⁰⁸ herneemt wanneer hij zijn eigen *Banket* schrijft. We moeten werkelijk alle grenzen van de schaamte overschrijden om zoals Alkibiades over de liefde te spreken wanneer hij zijn gênante avonturen met Sokrates uit de doeken doet (SVIIIb: 164).

Welk verholen object kan het subject dermate aan het wankelen brengen? Lacan ontwikkelt de functie van het object rond een specifiek woord in de Griekse tekst: ἄγαλμα, *agalma*, ‘pronkstuk, sieraad, kleinood; (goden)beeld; vreugde’. Sokrates houdt dit *agalma* als een ruwe sileën in zich verborgen (SVIIIb: 165). *Agalma* is afgeleid van ἀγάλλω, *agallo* dat Lacan vertaalt met *parer*, ‘versieren, opschikken, tooien, mooi aankleden, verfraaien’ en *orner*, ‘(ver)sieren, verfraaien, tooien, opsmukken, verlevendigen’. Op het eerste gezicht betekent het Griekse *agalma* in het Frans *ornement*, ‘versiering, sieraad, tooi’ en *parure*, ‘garnituur van diamant, opschik, tooi, sieraad, versiersel’. Dit is een eerste benadering van het woord³⁰⁹. Lacan poneert dat dit *agalma* de centrale stuwende kracht van zijn uiteenzetting vormt. Iets in de tekst van het *Banket* leidt naar dit cruciale punt (SVIIIb: 167). Het woord *agalma* verschijnt in Plato’s tekst op het moment dat de scène een compleet andere wending neemt. Na de opeenvolgende lofbetuigingen over de liefde strompelt de ladderzatte Alkibiades binnen die stante pede alle spelregels overboord gooit (SVIIIb: 168; P6b: 122-123; 214BC). Vanaf nu zingen de genodigden niet meer de lof over Eros maar over hun rechterbuurman. Alkibiades situeert de liefde binnen een humaan relationeel kader in het register van de ‘daden’. Wanneer de veronderstelde regisseur van het stuk de ander op de scène opvoert, zijn er eensklaps twee anderen. Anders gesteld, ze zijn minimaal met drie. Dit ontgaat Sokrates niet in zijn antwoord aan Alkibiades wanneer hij stelt dat Alkibiades niet voor hem maar voor Agathon sprak. We gaan hier over naar een ander register dan dit van Diotima’s discours waarin een duale relatie centraal staat. Degene die zich engageert in de traspgewijze klim naar de liefde, schrijdt voort via de weg van de identificatie geholpen door het wonder van de schoonheid. Hij ziet in dit schone zijn vervolmaking en identificeert het met de perfectie van het werk van de liefde. Het uiteindelijke doel is de identificatie met het Soevereine Goede. Wanneer Alkibiades op het toneel verschijnt, komt iets anders in de plaats van het Soevereine Goede. De drieledigheid die zich aandient, is essentieel in de analytische ontdekking. Lacan doelt op de specifieke topologie waarbij de relatie van het subject tot het symbolische fundamenteel van de imaginaire captatie

³⁰⁷ ‘De waarheid zit in de wijn’. Dit oorspronkelijk Grieks spreekwoord wordt ook geformuleerd als: ‘(kinderen en) dronkaards spreken de waarheid’. Het werd opgetekend door de spreekwoordenverzamelaar Zenobius (ongeveer 100 n.C.), maar is ook te vinden in Alcaeus. Ook in Plato’s *Symposion* treffen we een toespeling op de zegswijze aan: “(...) als niet in de eerste plaats, zoals het gezegde wil, dronkaards (en eventueel kinderen) de waarheid spreken” (P6b: 127; 217E).

³⁰⁸ Lacan poneert dat Kierkegaards *In vino veritas* of ‘*Banket*’ net als Nygrens (1952, a,b,c,) *Érôs et Agapè* geheel op het stramien van het platonische *Symposion* zijn geschraagd (SVIIIb: 164, 168). Kierkegaards ‘*Banket*’ telt vijf deelnemers: Johannes de verleider, Victor Eremita, Constantin Constantius, ‘de jongeman’ en ‘de couturier’ (Kierkegaard, 2014 [1845]: 29-30). Er werden twee preliminaire voorwaarden gesteld: “Om te beginnen dat er pas gesproken mocht worden na afloop van de maaltijd, en dat niemand het woord kreeg voordat hij zoveel gedronken had dat hij de macht van de wijn kon merken, of dat hij in die toestand was waarin men veel zegt wat men anders liever voor zich houdt, zonder dat daarom de samenhang van redevoering of gedachtegang telkens door gehik behoefde te worden onderbroken” (*Ibid.*: 38) en “Wat de inhoud van de redevoeringen betrof, stelde Constantin voor dat er gesproken zou worden over de liefde of over de relatie tussen man en vrouw; er mochten geen liefdesgeschiedenissen worden verteld, al mochten die natuurlijk wel ten grondslag liggen aan de opvattingen die te berde werden gebracht” (*Ibid.*: 39).

³⁰⁹ De tweede essentiële benadering waar het Lacan werkelijk om te doen is, is de topologische referentie van ‘iets kostbaars dat zich binnenin bevindt’: “*Agalma* peut bien vouloir dire parement ou parure, mais c’est ici, avant tout, bijou, objet précieux – quelque chose qui est à l’intérieur” (SVIIIb: 170).

wordt onderscheiden. Lacan laat deze topologie bij het onderwerp van de liefde aansluiten³¹⁰ (SVIIIb: 168-169). We krijgen dus de overgang van het duale imaginaire (Diotima) naar het triangulaire symbolische (Alkibiades). *Agalma* dient zich in de tekst aan wanneer Alkibiades het woord neemt om Sokrates te loven (SVIIIb: 169):

“Sokrates wil ik [Alkibiades] proberen te prijzen, mannen, door beeldspraak te gebruiken. (...). Ik vind namelijk dat hij erg veel op die silenen³¹¹ lijkt, die je in beeldhouwersateliers ziet zitten. Hun makers voorzien hen stevast van een fluit of een schalmei³¹². Wanneer je de twee helften van elkaar haalt, blijken er binnenin beeldjes³¹³ van goden te zitten” (P6b: 123-124; 215AB).

De beeldspraak is dubbel (SVIIIb: 170). De eerste interpretatie vinden we in de tekst zelf: “Ook vind ik [Alkibiades] dat hij [Sokrates] op de satyr Marsyas³¹⁴ lijkt. Dat er tussen deze figuren en jou een uiterlijke gelijkenis bestaan, zul ook jijzelf niet tegenspreken, Sokrates” (P6b: 124; 215B). Alkibiades alludeert op Sokrates’ legendarische fysieke lelijkheid. De tweede interpretatie is van Lacans hand. Een sileen is niet alleen een beeldje maar ook een omhulsel dat werd gebruikt om iets aan te bieden. Deze silenen waren waarschijnlijk juweelkistjes of geschenkverpakkingen. Lacan beklemtoont dat deze topologische referentie van essentieel belang is. Wat zich aan de binnenkant bevindt, is van kapitaal belang. Het is binnen deze topologische referentie dat Lacan *agalma* – als iets waardevols dat zich binnenin bevindt – gebruikt. Via dit *agalma* maakt Alkibiades ons los van de dialectiek van het schone die tot aan dit punt in de dialoog de weg was die naar de begeerlijkheid, het verlangde leidt. Alkibiades haalt ons uit onze illusoire platonische droom en opent ons de ogen met Sokrates zelf (SVIIIb: 170). Lacan haalt het volgende citaat³¹⁵ haast letterlijk aan:

³¹⁰ In deel 4 zal Lacan aantonen dat het symbolische ‘Ik-ideaal’ en imaginaire ‘ideaal Ik’ zich different tot de liefde verhouden.

³¹¹ “De silenen zijn afbeeldingen van Silenos, een kale, baardige, geile en babbelse man. Ze worden in de literatuur dikwijls met satyrs verward. Marsyas wordt nu eens een silene, dan weer een satyr genoemd” (P6b: 154). In Moormann en Uitterhoeve (1995 [1987]: 599) lezen we: “Satyrs en silenen (Satyroi/Satyri, Silenoi/Sileni) zijn in de natuur levende, vrolijke en brutale wezens: de satyrs hebben staart, onderbenen en oren van een bok, de silenen die van een paard, terwijl hun gelaatstreken dierlijk zijn. In literatuur en kunst stelde men hen meestal aan elkaar gelijk. Ze zouden kinderen zijn van Silenos (Euripides zegt dat in zijn *Kyklops*) en vijf bergnimfen, kleindochters van Phoroneus. Voortdurend zijn zij in gezelschap van de nimfen en van Dionysos. Ook met andere natuurgoden zijn zij verbonden. (...). Eigen mythen zijn slechts voor enkele satyrs, bijvoorbeeld Marsyas, bekend. Silenos geldt als een van de opvoeders van Dionysos en wordt dronken te tonele gevoerd, zittend op een ezel. Zijn gulzigheid wordt gestraft, wanneer hij al te gretig in een honingraat grijpt en door talrijke bijen gestoken wordt”.

³¹² De vertalers vertalen *aulos*, ‘buis, pijp, kokertje, huls; straal; fluit, eigenlijk soort hobo’ met ‘schalmei’. Een schalmei is een oude herdersfluit met dubbelriet, voorloper van de hobo. Er bestaan vele vormen van. Nogal wat mensen vonden het een aanstootgevend instrument, vandaar de verbinding met silenen en satyrs (P6b: 154).

³¹³ In de Griekse tekst lezen we *ἀγάλματα*, *agalmata* (Platon, 1962 [1929]: 77; 215B).

³¹⁴ Moormann en Uitterhoeve (1995 [1987]: 411): “Marsyas is een satyr uit Phrygië. Volgens sommigen was hij de uitvinder van de fluit; anderen noemen Hermes als zodanig. De meeste mythografen, onder wie Ovidius in de *Fasti*, vertellen dat Athena de fluit uitvond, maar dat ze, toen ze erop speelde, bemerkte of van anderen te horen kreeg dat haar gezicht daarbij vertrok in een lelijke grimas. Ze wierp het instrument woedend weg, op voorhand iedereen vervloekend die het zou oprapen en bespelen. En dit zou het ongelukkige lot van de vinder, Marsyas, verklaren. Marsyas waagt het de lierspeler Apollo uit te dagen tot een muzikale tweestrijd. Apollo neemt de uitdaging aan, op voorwaarde dat de winnaar naar goedgevoelen met de verliezer zal mogen omspringen. De god treedt als winnaar uit de door Athena zelf of de Muzen gepresideerde strijd, mede omdat hij zijn lier ook kan bespelen als hij deze ondersteboven houdt, terwijl Marsyas dat met zijn fluit niet kan. Apollo bindt Marsyas aan een boom en vilt hem of laat hem villen door en Skyth. Het verhaal van Marsyas versus Apollo, met als dragende elementen de hybris van Marsyas en de tegenstelling tussen het Dionysische, passionerende van de fluit en het harmonische van de Apollinische lier, is in de oudheid beschreven door Herodotos, Ovidius, Hyginus en Ploutarchos”.

³¹⁵ Onmiddellijk voorafgaand aan dit citaat, vergelijkt Alkibiades de betoverende kracht van Marsyas’ fluitspel met Sokrates’ spreken. Het enige verschil is dat Sokrates geen instrumenten nodig heeft om de mensen met de macht van zijn mond te betoveren. Zijn woorden volstaan. De uitwerking van Sokrates’ woorden zorgen ervoor

“Jullie zien wel dat Sokrates een voorliefde voor mooie jongens heeft. Hij blijft altijd in hun buurt en raakt helemaal in de war. Dan weet hij weer van niks en is hij nergens van op de hoogte. Maar dat is een pose van hem. Herken je daaraan niet de sileen? Heel duidelijk toch? Dat is namelijk een omhulsel wat hij zich aangemeten heeft, te vergelijken met dat van de silenen-beeldjes. Maar van binnen, als je hem openmaakt, is hij vol wijsheid – jullie kunnen je daar geen voorstelling van maken, mijn drinkgenoten. En geloof me, het laat hem volkomen koud of iemand mooi is. Hij is daar juist ongevoelig voor. Net als voor rijkdom, of een andere zegening waarmee je door het gepeupel wordt gefeliciteerd. Hij gaat ervan uit dat al zulke bezittingen waardeloos zijn en dat ook wij niets te betekenen hebben, zo kan ik jullie verzekeren. Zijn hele leven staat in het teken van mijn-naam-is-haas, van zijn medemensen om de tuin leiden. Ik heb geen idee of iemand hem heeft meegemaakt als hij eens ernstig was, hij openging en je de beeldjes binnenin kon zien. Ik heb die een keer gezien en ze leken mij zo goddelijk en kostbaar, zo volmaakt en wonderbaarlijk, dat ik vond dat alles wat Sokrates zou vragen gebeuren moest” (P6b: 125-126; 216D-217A).

In de laatste paragraaf van bovenstaand citaat betwijfelt Alkibiades of iemand ooit de *agalmata* binnenin de ‘sileen’ Sokrates heeft gezien? Alkibiades trekt sterk in twijfel of iemand ooit wel heeft gezien waarover het gaat. Lacan stelt dat dit het meest wankelende punt van het vertoog van de passie is. Hieruit vertrekt alles wat Alkibiades zal zeggen en dat is de taal van de passie, aldus Lacan. Alkibiades situeert zichzelf in een persoonlijke, unieke verhouding tot Sokrates want hij alleen zag de *agalmata*. Het enige wat Alkibiades dientengevolge nog rest, is een slaafse gehoorzaamheid aan Sokrates³¹⁶. Lacan bemerkt dat dit toch wel verrassende effecten zijn. Enerzijds wordt niet gezegd wat deze *agalmata* zijn. Anderzijds brengen ze een subversie teweeg omdat ze het subject onder het gezag plaatsen van degene die ze bezit. Volgens Lacan vinden we hier iets terug van de magie rond het *Che vuoi?*, de sleutel van de topologie van het subject vertrekkend vanuit de vraag ‘Wat wil je’ (SVIIIb: 171)?

Lacan verhaalt hoe hij *agalma* toevallig ontmoette in een vers van Euripides’ *Hekabe* (SVIIIb: 171-172). Hekabe is de echtgenote van de Trojaanse koning Priamos. Euripides’ tragedie *Hekabe* situeert zich na de val van Troje waar ze aan de Griekse legeraanvoerder Agamemnon wordt toegewezen (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 263-264). In Euripides’ tragedie vraagt Hekabe zich af waarheen ze zal worden gedeporteerd (Euripides, 1997: 45). Tussen de plaatsen die Hekabe opsomt, figureert Delos. Lacan verwijst naar deze verzen omdat *agalma* daar opduikt:

Of zal ik, na een tocht over de zilte zeeën,
mijn jammerlijke leven slijten als slavin op het eiland
waar de eerste *palm* en de laurier
hun heilige takken in de lucht verhieven
om Leto te beschermen in haar barensnood
toen ze de kinderen³¹⁷ van Zeus ter wereld bracht?
Zal ik met de meisjes van Delos
de lof zingen van Artemis,
de godin met boog en gouden hoofdband?
(Euripides, 1997: 45; eigen cursivering)

De ‘palm’ is in de Griekse tekst gekoppeld aan *ὠδίνος*³¹⁸ ἄγαλμα Δίας, ‘*odinos agalma dias*’ (Euripide, 1965 [1927]: 199; v.460-461). Lacan merkt op dat *ὠδίνος*, *odinos*, ‘barensweeën’

dat Alkibiades – de man zonder scrupules – zich tegenover Sokrates schaamt en zich geen houding weet te geven (P6b: 124-125; 215B-216D).

³¹⁶ Verder in de dialoog komt dit gegeven nogmaals terug wanneer Alkibiades het heeft over de slaafse onderworpenheid aan Sokrates’ betoverende woorden (P6b: 125; 215E). Cf. noot *supra*.

³¹⁷ In de Franse vertalingen lezen we een enkelvoud ‘*enfant* de Zeus’ (Euripide, 1965 [1927]: 199; v.460) of ‘*filis* de Zeus’ (Euripide, 2009 [1962a]:424; v.460). In beide vertalingen betreft het de geboorte van Apollo.

³¹⁸ ὠδίνω, *odino*, ‘barensweeën hebben, baren, hevige pijn lijden’.

betekent en dat de laatste term naar Leto³¹⁹ verwijst. Daarbij alludeert hij op de geboorte van Apollo en stelt dat het in het vers over de *agalma* van de pijn van de godin gaat (SVIIIb: 172). De mythe gaat dat Leto lijdend onder verschrikkelijke barenspijn bij de bevalling van Apollo haar armen rond de palmboom slaat (Euripide, 1965 [1927]: 199; Euripide, 2009 [1962]: 424a). Naast de thematiek van de bevalling zien we deze palmboom opduiken als een opgericht magisch object, een fallische referentie doorheen de eeuwen³²⁰. In deze context kunnen we *agalma* niet vertalen door ‘versiersel’ of ‘versiering’ en ook niet door ‘beeldje’. Vertalers vertalen te vlug *théon agalmata* met ‘godenbeeldjes’³²¹. Een dergelijke banale evidentie kan de werkelijke betekenis van een tekst uitvlakken, aldus Lacan. Telkens het woord *agalma* in de tekst opduikt moeten we uit onze doppen kijken. Zelfs wanneer de *agalmata* godenbeeldjes betreffen, merken we bij nader inzien dat het toch om iets anders gaat. Waarover gaat het dan? Het betreft de fetisj-functie³²² van het object. Lacan probeert de functie van de fetisj te vatten via het woord *agalma* dat hij op diverse plaatsen in de Griekse klassieke literatuur ontmoette. Uit de veelheid aan betekenissen zal hij proberen de centrale functie te detecteren. Lacan poneert dat etymologie bedrijven in zijn onderwijs er niet in bestaat om de betekenis in de wortel van een woord te zoeken. Lacan maakt een etymologische excursie waarbij hij beweert dat de wortel van *agalma* niet voor de hand ligt. Niet nader genoemde ‘auteurs’ brengen ἄγαλμα, *agalma* in verband met ἀγαρός, *agaous*, ‘edel, nobel; trots, fier’ van het ambigue woord ἄγαμαι, *agamai*, ‘zich verwonderen, bewonderen, vereren’ maar eveneens ‘misgunnen, benijden, zich ergeren’ dat verwijst naar ἀγάζω, *agazo*, ‘pijnlijk verdragen’, dat aan ἀγαίομαι, *agaiomai*, ‘verontwaardigd zijn’ refereert. De auteurs leiden er bij gebrek aan een betekenis gevende wortel γαλ, ‘gal’ of γελ, ‘gel’ van af. De ‘gel’ van γελάω, *gelao*, ‘stralen, glanzen’. De ‘gal’ is dezelfde in γλήνη, *glènè*, ‘oogappel, poppetjes’³²³ als in γαλήνην, *galènèn*, ‘kalme, effen zee’, ‘windstille’, ‘gemoedsrust’ waarnaar Lacan eerder verwees in Agathons vers³²⁴. Het idee van schittering ligt in de wortel verborgen. Ἀγλαός, *aglaos*, Aglaia, de Schitterende klinkt als een vertrouwde echo in de oren, aldus Lacan. Hij werpt op dat dit niet ingaat tegen wat hij wil zeggen. Lacan accentueert dit omdat het de gelegenheid biedt de ambiguïteit van het idee dat de etymologie niet naar een betekenaar maar naar een centrale betekenis verwijst, aan te tonen. Want we kunnen ons evengoed voor ‘aga’ interesseren in plaats van voor ‘gal’ in de verhouding van *agalma* tot *agathos*. Voor de etymologie van Agathon refereert Lacan aan de ‘grote fantasie’ van Plato’s *Kratylos*. De etymologie van Agathon gaat terug op ἀγαστός, *agastos*, ‘bewonderenswaardig’. Lacan merkt fijntjes op dat geen kat weet waarom men

³¹⁹ Leto, een Titanen-dochter, was door Zeus zwanger gemaakt van de goddelijke tweeling Apollo en Artemis. Zeus’ jaloerse echtgenote Hera had zich voorgenomen de bevalling van Leto te dwarsbomen. De zwangere Leto werd op bevel van Hera door de Python opgejaagd en bovendien had Hera alle landen ter wereld verboden Leto een rustplaats te bieden waar deze kon bevallen. Over de wijze waarop het toch tot een geslaagde bevalling kwam, deden (...) verschillende verhalen de ronde. Zo is overgeleverd dat Delos, een zwervend en onvruchtbaar eiland dat dus niets te verliezen had, aan Leto gastvrijheid bood. (...). Delos blijft de hele oudheid door de centrale cultusplaats van Leto en haar kinderen (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 405-406).

³²⁰ In *La signification du phallus/Die Bedeutung des Phallus* schrijft Lacan over de fallus: “Et ce n’est pas sans raison que Freud en a pris la référence au simulacre [nabootsing; schijnbeeld, drogbeeld; idool, afgodsbeeld] qu’il était pour les Anciens” (E: 690).

³²¹ Robin vertaalt met *figurines de dieux*, ‘beeldjes van goden’ (Platon, 1962 [1929]: 77; 215B; St: 107). Vicaire vertaalt met *statues de dieux*, ‘(stand)beelden van goden’ (Platon, 2010: 143; 215B). Warren en Molegraaf vertalen met ‘beeldjes van goden’ (P6b: 124; 215B) en de Win vertaalt met ‘godenbeeldjes’ (Plato, 1980: 254; 215B; Plato, 1999: 235; 215B).

³²² Moyaert (2007: 321-324) bespreekt dit uitvoerig in zijn essay *Lacan, Alcibiades en Freud: over liefde en overdracht*.

³²³ Lacan vertaalt met ‘la pupille’, ‘de pupil’. Γλήνως, *glènos* dat Lacan niet vermeldt betekent ‘kleinood, sieraad’.

³²⁴ Cf. (P6b: 99; 197C)

agaston in *θοόν*, *thoon*, ‘het snelle’ gaat zoeken³²⁵. Het illustreert de interpretatiewijze die doorheen gans *Kratylos* wordt aangehouden. Ook doet Plato, volgens Lacan, schitterende dingen met de etymologie van *ἄνθρωπος*, *anthropos*³²⁶ waarin de ‘gearticuleerde taal’³²⁷ vervat ligt (SVIIIb: 172-174).

Na deze etymologische uitweiding stelt Lacan dat we de waarde van *agalma* niet in die richting moeten zoeken. *Agalma* staat altijd in verhouding tot een speciaal type beelden. Hij illustreert dit aan de hand van twee verwijzingen uit Homeros’ *Odyssee*. De eerste verwijzing staat in boek III ‘Telemachos in Pylos’. Bij aankomst van Telemachos³²⁸ offeren de pretendentes een rund voor de godin Athena. Voor deze gelegenheid vragen ze aan de goudsmid Laërkes een gouden versiersel – *agalma* – te maken voor de horens van het dier (SVIIIb: 174-175): “Toen de oude Nestor het goud had gegeven, bewerkte de smid het met zorg en smeedde het rond de horens, opdat de godin zich zou verblijden in de prachtige aanblik” (Homeros, 2002 [1982]: 422-423; III, 386-472). Het is niet zozeer van belang hoe de ceremonie verloopt maar wel wat ze van *agalma* verwachten. *Agalma* is de gouden tooi die voor de godin Athena wordt geofferd. De aanblik volstaat om haar te behagen. Anders gesteld, *agalma* verschijnt als een soort bedrog voor de goden. De tweede verwijzing vinden we in *boek VIII* ‘De spelen van de Phaiaken’ dat de gebeurtenissen rond het paard van Troje verhaalt. Lacan doelt op de twijfel van de Trojanen wat ze met het binnengehaalde paard moeten aanvangen (SVIIIb: 175): “(...): of de houten wand met het onbarmhartige brons te doorboren of het naar de top van de burcht te slepen en van de rotsen te gooien³²⁹ of het te laten staan als een groot geschenk tot verzoening der goden – en dat was wat later geschiede” (Homeros, 2002 [1982]: 484; VIII, 483-524). Lacan focust op het derde Trojaanse alternatief namelijk het paard laten staan als een ‘groot geschenk’ ter verzoening der goden. Hij citeert de Griekse tekst waar het ‘grote geschenk’, *mega agalma* is. Volgens Lacan vinden we hier hetzelfde idee van ‘bekoring, aantrekkelijkheid, betovering’ terug als in het vorige citaat. Het betreft iets dat zowel voor de Grieken als voor de Trojanen lastig en hinderlijk is. Het paard is een ongewoon, vreemd, ongebruikelijk voorwerp. Het betreft het exclusieve object dat in het centrum van heel wat hedendaagse beslommeringen staat. In de Oudheid kon men bovendien met *agalma* de goddelijke aandacht trekken. Lacan gaat terug naar Euripides’ *Hekabe* die het offer van Polyxena ter ere van Achilles’ manen³³⁰ verhaalt (SVIIIb: 175-176):

Toen het meisje de woorden van de veldheer [Agamemnon] hoorde,
greep ze met beide handen haar gewaad vast
en scheurde het van de schouders tot de navel open,

³²⁵ Plato verklaart dit in *Kratylos* als volgt: “Dan wil het woord *agathon* (goed) worden gebruikt voor alle dingen die *agastos* (bewonderenswaardig) zijn. Want als je aanneemt dat wat bestaat beweegt, dan zit er snelheid én traagheid in de dingen. Omdat dus niet het hele ding snel is, verdient slechts een deel ervan bewondering. Het snelle deel (*thoon*) is bewonderingswaardig en wordt ‘het goede’ (*tagathon*) genoemd” (P13a: 47; 412C). Verder: “Neem *agathon* (goed), waarvan we zojuist zeiden dat het samengesteld was uit *agastos* (bewonderenswaardig) en *thoon* (snel)” (P13a: 60; 422A).

³²⁶ “Nou, de naam *anthropos* (mens) verwijst naar het feit dat wanneer andere dieren iets zien ze dat niet onderzoeken of erover nadenken, ze vormen zich er geen oordeel over (*anathrei*), terwijl wanneer de mens iets heeft gezien, dat is hetzelfde als in het oog krijgen (*opope*), hij zich daarover meteen een oordeel vormt en erover nadenkt. Vandaar dat de mens het enige dier is dat met recht mens wordt genoemd, *anthropos*: hij vormt zich een oordeel over wat hij in het oog krijgt [(*anathrôn ha opôpê*) (Platon, 1931: 75)]” (P13a: 29-30; 398A-399C).

³²⁷ De etymologie die Lacan aangeeft, figureert niet in Plato’s tekst. De vertaler Méridien vermeldt deze optie in een voetnoot: “On faisait encore venir *ἄνθρωπος*, *anthropos* de *ἄνω ἄθρειν*, *ano athrein* (regarder en haut) ou de *ἐναρθρον ἔχειν ἔπος*, *enarthron echein epos* (avoir une parole articulée)” (St: 109, 116; Platon, 1931: 75).

³²⁸ Telemachos is de zoon van koning Odysseus (Homeros, 2002 [1982]: 422; III, 386-431).

³²⁹ Dit alternatief vermeldt Lacan niet (SVIIIb: 175).

³³⁰ Manen zijn de geesten der afgestorvenen in de oudheid.

en men zag haar mooie borsten, blank als marmer³³¹.
(Euripides, 1997: 48).

De heldin wekt een erotische illusie op wanneer ze haar boezem, die op *agalma*³³² lijkt, ontbloot. Lacan verwijst naar de perfect gebeeldhouwde borsten in de Griekse beeldhouwkunst. In die tijd waren beeldhouwwerken geen museumstukken maar werden ze in heiligdommen en tempels gebruikt om tijdens ceremonieën *agalmata* aan op te hangen³³³. De magische kracht van deze objecten doet aan ex voto's denken. Lacan stelt dat Polyxena's borsten net zo mooi zijn als de borsten van een ex voto. Ex voto's hebben perfect gevormde borsten omdat ze in een gietvorm zijn gemaakt. Het gaat over de betekenis van 'schitteren, fonkelen', van *galant*, 'galant, gespist op liefde en erotiek' afstammend van het oud Franse *gal*³³⁴ dat *éclat*, 'glans, schittering, pracht, luister'³³⁵ betekent. Kortom, besluit Lacan het betreft de functie van het partieel object (SVIIIb: 176).

Het partieel object

Het partieel object behoort tot een van de grootste ontdekkingen van het psychoanalytische onderzoek. Lacan betreurt dan ook dat het partiële aspect van dit object in de psychoanalytische traditie werd weggeveegd³³⁶ om naar een dialectiek van totaliteit te evolueren. Lacan beklemtoont nadrukkelijk de partiële karakteristiek van dit object dat de kern vormt van het menselijke verlangen. Het partieel object staat diametraal tegenover een totaal object, de platonische sfeer zonder ledematen in *Timaios*³³⁷, de totaliteit van de ander waar de liefde onvermijdelijk eindigt en stukloopt. Zelfs indien we de ander als object van het verlangen concipiëren als een optelsom van partiële objecten dan is die ander nog altijd geen totaal object, aldus Lacan (SVIIIb: 176-177). Lacan verwerpt het model van de liefde waar de ander als altruïstisch doel verschijnt: 'we houden van de ander om hemzelf'. Dit voltrekt zich op voorwaarde dat we ons doel en de perfectie hebben bereikt met de zegen van het genitale stadium³³⁸. Lacan beschouwt de introductie van de relatie tot de ander als een aanwinst voor

³³¹ Dit 'blank als marmer' verwijst naar de 'perfecte', 'ideale' standbeelden uit de Griekse beeldhouwkunst. In de Franstalige vertalingen komt dit duidelijker naar voor: "(...), découvrant ses seins et son admirable poitrine de statue" (Euripide, 1965 [1927]: 202; v.559-560) en "(...), relevant ses seins et sa poitrine de statue, parfaitement belle" (Euripide, 2009 [1962a]:428; v.559-560).

³³² In de Griekse tekst *ἀγάλματος*, *agalmatos* (Euripide, 1965 [1927]: 202; v.560).

³³³ We vinden dit gebruik eveneens in *Odyssee* terug. Nadat Aigisthos erin slaagde Klytaimnestra, Agamemnons vrouw, 'met lieve woorden betoverend' te verleiden en 'met wederzijdse wil' naar zijn huis te brengen, voltrok hij de volgende daad: "Veel schenkels brandde hij op heilige altaren van de goden, hij hing ook veel wijgeschenken, goud en weefsels, op na het voleinden van de monsterlijke daad waar zijn hart nooit op durfde te hopen" (Homeros, 2016: 53; III, 252-294). Lacan vermeldt het Griekse woord voor dit 'ophangen, vastmaken': *ἀνάπτω*, *anapto* (SVIIIb: 176).

³³⁴ Zoals (St: 110) aangeeft valt de betekenis van 'schittering' die Lacan aanhaalt in geen enkel Frans etymologisch woordenboek terug te vinden. *Gal* betekent in Oudfrans 'strandkei, riviersteen' of een 'maat voor wol' (<http://www.lexilogos.com/etymologie.htm>).

³³⁵ We wijzen hier eveneens op de verwantschap tussen de Griekse woorden *ἄγαλμα*, *agalma* en *ἀγλαΐα*, *aglaia*, 'pracht, glans, luister, heerlijkheid, feestvreugde; fierheid, trots'. *Ἀγλαΐσμα*, *aglaisma* betekent trouwens net als *agalma* 'sieraad, tooi'. Aglaia (Schittering) is naast Thalia (Bloei) en Euphrosyne (vreugde) een van de drie Gratiën (*Charites* of *Gratiae*) (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 161). Lacan verwees naar deze verwantschap tijdens zijn etymologische excursie in *Kratylos* (SVIIIb: 174).

³³⁶ Lacan verwijst naar Pausanias die schrijft dat op een bas-reliëf in een bepaald heiligdom de *agalmata* van heksen (*Pharmacides*), die de bevalling van Alkmene moeten verhinderen, haast zijn uitgeveegd (*ἀμυδροτέρα*, *amudrotera*) (SVIIIb: 176; Pausanias, 1821b: IX.11.3).

³³⁷ Cf. (P10a: 27-28; 33BD-34AB).

³³⁸ Lacan benadrukt expliciet het ridicule karakter van het gepreek dat zich rond deze 'ideale' genitale eindfase ontwikkelt (SVIIIb: 177). Deze genitale eindfase is de laatste fase in Abrahams conceptie van de libido-ontwikkeling. Lacan werkt dit verder uit in het vierde deel.

het analytische veld maar vindt het opmerkelijk dat iets compleet werd weggelaten. Dit kan ook niet anders in een dergelijke simplistische visie gestuurd door de idee van een veronderstelde harmonie waarin het volstaat genitaal te beminnen om de ander ‘lief te hebben om hemzelf’. Indien de altruïstische liefde een ontwikkeling is van de genitale act, blijft de ambiguïteit voor het subject of het in de ander zijn ‘genot’ dan wel zijn ‘perfectie’ zoekt (SVIIIb: 177-178). De gedachtegang rond het altruïsme steunt op de tegenstelling tussen subject en object waarbij de ander als subject en niet als object wordt beschouwd³³⁹. In deze context heeft het object een genotswaarde. Dit object wordt tot de uniciteit van de ander herleid waardoor het een subject wordt. Indien we van de ander geen subject maar een object maken, wordt hij zomaar een object, een object zoals alle andere, een object dat we kunnen wegwerpen of inwisselen. Met andere woorden, de ander als object wordt compleet gedevalueerd. Lacan stelt dat dit het onderliggende fundament is van het altruïsme als ethisch correlaat van een waarachtige – lees: genitale – liefde. Lacan doet de bovenstaande redenering af als een psychoanalytische dwaling. Hij verwerpt de existentieel-analytische idee dat de liefdespartner een soort superioriteit verwerft door die als een subject te beschouwen. Gezien de pejoratieve connotatie die de ander als ‘object’ in de voorgaande redenering meekreeg, vraagt Lacan zich af of de ander als ‘subject’ zoveel beter af is? Hij poneert dat een object altijd door een ander inwisselbaar is. Indien te betreuren valt dat de geliefde een object wordt en de objecten inwisselbaar zijn, is het subject er nog erger aan toe want een subject is niet gelijk aan een ander subject, ‘een subject is een ander’³⁴⁰. Het subject drukt zich uit in een gearticuleerde taal. Het beschikt over een combinatoriek³⁴¹ waaraan het met zijn eigen combinaties aan onze combinatoriek beantwoordt en net als ons combineert. Dit is voor Lacan de enige valabele definitie van het subject dat per definitie wordt gedeeld (*Spaltung*) door zijn onderwerping aan de taal. Hieruit volgt noodzakelijkerwijs dat er in het subject een deel autonoom spreekt³⁴². Hierdoor wordt het subject als het ware opgeschort. Nu moeten we achterhalen wat de functie is van het gegeven dat het ‘subject’ met wie we een liefdesrelatie onderhouden tevens het ‘object’ van ons verlangen is (SVIIIb: 178-179).

Over de liefdesrelatie spreken zonder haar zwaartepunt³⁴³ – het object van het verlangen – in rekening te brengen, kan enkel door zaken weg te moffelen. Het is noodzakelijk het correlatief van het object ‘van het verlangen’ te benadrukken. Het betreft niet een object van de equivalentie, van de transitiviteit van goederen of van de transactie van hebzucht. Het is iets dat het verlangen viseert en een object tussen alle andere zonder gelijke accentueert. De introductie van het partieel object in de psychoanalyse beantwoordt aan deze specifieke accentuering van het object. Een object passioneert omdat het object van het verlangen, *agalma* in dit object verborgen zit. Het is interessant te weten waar dit object zich bevindt, wat zijn functie is en waar het zowel in de ‘inter’- als ‘intra’-subjectiviteit opereert. Het object van het verlangen culmineert aan de limiet van de metonymie van het onbewuste discours. Het partieel object – borst, feces of fallus – speelt een rol in het fantasma. Hierover gaat het in de psychoanalyse als een methode of techniek die zich in het veld van het verlangen ontwikkelde (SVIIIb: 179-180). Het komt er nu op aan dit partieel object, dat tegelijkertijd zeer gelimiteerd en zeer vluchtig³⁴⁴

³³⁹ Cf. Lacans kritiek op de intersubjectiviteit in deel 1.

³⁴⁰ Cf. Rimbauds “Je est un autre”.

³⁴¹ In de wiskunde is het een onderdeel van de discrete wiskunde dat onderzoekt in welke combinaties de waarden (getallen, voorwerpen e.d.) van een eindige verzameling kunnen voorkomen. In de taalkunde betekent het een geheel aan collocaties, vaste verbindingen in een taal. In Lacans conceptualisering van de taal kunnen we het in beide betekenissen gebruiken.

³⁴² “dans le sujet, il y a une part où ça parle tout seul” (SVIIIb: 179).

³⁴³ Lacan omschrijft het object van verlangen als meertros en hechtingspunt van de liefdesrelatie (SVIIIb: 179).

³⁴⁴ Lacan (SXI: 178) onderscheidt vier driftregisters: het orale, het anale, het scopische en het invocatieve. Overeenkomstig deze vier registers zijn er vier objecten: de borst (oraal), de feces (anaal), de blik (scopisch) en de stem (invocatief). Dolto (1984: 106) noemt het orale en anale object ‘substantieel’. Het scopische en invocatieve

is, in een welomlijnde topologie te situeren. Het partieel object, *agalma* is volgens Lacan het belangrijkste punt van de psychoanalytische ervaring. We kunnen dit onmogelijk uit het oog verliezen gezien de meest ‘moderne’ benadering van de psychoanalytische dialectiek rond de fundamentele functie van het object draait. Lacan refereert aan de kleiniaanse dialectiek waarin het goede en slechte object als primordiaal gegeven fungeren³⁴⁵. Lacan refereert³⁴⁶ vervolgens aan de drie identificatievormen in Freuds *Massapsychologie en Ik-analyse*. Primo, de identificatie met degene tot wie we onze liefdeseis richten. Secundo, indien de bovenstaande liefdeseis wordt afgewezen komt de identificatie met degene tot wie we ons als ons liefdesobject richten met de overgang van liefde naar identificatie. Tertio, in de derde identificatie merken we de ‘functie van derde’ (*fonction tierce*) dat een karakteristiek object aanneemt. Het betreft het object van verlangen van de ander met wie we ons identificeren. We construeren onze subjectiviteit op verschillende identificatieniveaus, namelijk het ‘Ik-ideaal’ en het ‘ideale ik’. Nu moeten we achterhalen waar het partieel object zich in deze articulatie situeert. In de huidige ontwikkeling van het analytische discours vinden we het object van het verlangen, *agalma*, object *a* in de kleiniaanse methode voorafgaand aan elke mogelijke dialectische ontwikkeling. Klein situeert het goede of slechte object aan de oorsprong³⁴⁷ van elke mogelijke ontwikkeling. We kunnen twee perspectieven op de liefde onderscheiden. Het ene maskeert de concrete ervaring door de klim naar een Soeverein Goed. In de analyse vinden we hiervan nog vage sporen in het altruïsme dat een soort ‘beminnen in God’ is en aan de basis van alle liefdesrelaties zou liggen. Het andere perspectief, leert de ervaring, draait rond het geprivilegieerde unieke *agalma* dat we in een wezen aantreffen wanneer we werkelijk beminnen. We zullen zien dat Alkibiades zowel ‘door’ de ander als ‘voor’ de ander³⁴⁸, zoals voor eenieder geldt, zijn liefde aan Sokrates wil kenbaar maken (SVIIIb: 180-182).

Sokrates weigert de metafoor van de liefde

Lacan stelt dat de *agalmata* binnenin Sokrates Alkibiades’ liefde deden openbloeien. Hij gaat verder met de bespreking van Alkibiades’ rede die Sokrates met een interpretatie beantwoordt. Sokrates’ interventie bezit, aldus Lacan, alle karakteristieken van een interpretatie. Deze interpretatie luidt: alles wat je [Alkibiades] onthult door over mij [Sokrates] te spreken, heb je voor Agathon gezegd (SVIIIb: 183; P6b: 133; 222CD). Lacans centrale vraag luidt: wat is de betekenis van wat zich tussen Alkibiades en Sokrates afspeelt? Vanaf Alkibiades’ binnenkomst zingen de deelnemers niet meer de lof over de ‘liefde’ maar over de ‘ander’. In die verandering

object noemt ze ‘subtiel’. In het veld van de subtiële objecten van het verlangen voegt ze een derde object toe namelijk een olfactief, in casu de geur. Het zijn vooral de door Lacan en Dolto geïntroduceerde subtiële objecten die het efemere karakter van het object van het verlangen benadrukken waardoor we er geen greep op krijgen. Metaforisch kunnen we het vergelijken met het grijpen van zand: hoe harder je knijpt, hoe minder er in de hand overblijft. Het is bijgevolg een dynamisch object dat steeds op de vlucht slaat en waarvan we enkel in een fractie van een seconde een glimp kunnen opvangen, i.e. iets van niets dat ons in het diepste van ons wezen aan het wankelen brengt (Walleghem, 2017).

³⁴⁵ “The infant directs his feelings of gratification and love towards the ‘good’ breast, and his destructive impulses and feelings of persecution towards what he feels to be frustrating, i.e. the ‘bad’ breast. At this stage splitting processes are at their height and love and hatred as well as the good and bad aspects of the breast are largely kept apart from one another” (Klein, 1997 [1952]: 48-49; Walleghem, 2003: 92-96).

³⁴⁶ Lacan herneemt dit in deel 4.

³⁴⁷ Lacan specificeert deze oorsprong: “(...), il est là dès le départ, avant tout développement de la dialectique, il est déjà là comme objet du désir”. Deze oorsprong slaat op de paranoïde-schizoïde positie die in de kleiniaanse theorie de depressieve positie voorafgaat. In de paranoïde-schizoïde positie (0-4 maand) staat de paranoïde angst centraal met als kern de angst voor vernietiging. De depressieve positie (4-12 maand) wordt gekenmerkt door de depressieve angst, de angst voor destructie en verlies van de ander, de geliefde verzorgingsfiguur (Klein, 1997 [1952]: 48-50; Walleghem, 2003: 92-96).

³⁴⁸ *Stécriture* opteert voor *par l’Autre et pour l’Autre*, ‘door de Ander en voor de Ander’ maar gaat akkoord met de schrijfwijze in *Seuil* met kleine ‘a’ indien dit op Agathon slaat (St: 114). Wij volgen de laatste redenering.

schuilt een metafoor. De lofzang over de ander kom niet in de plaats van de ‘lofzang’ over de liefde maar in de plaats van de ‘liefde’ zelf. Lacan parafraseert vervolgens de passage waarin Sokrates Agathons bescherming inroept tegen Alkibiades driftige hartstocht (SVIIIb: 183-184):

“Wil je opletten, Agathon, of ik je hulp nodig heb? Mijn liefde voor die man [Alkibiades] komt me duur te staan! Sinds de dag dat ik verliefd op hem werd, kan ik niet één mooie jongen meer aankijken of aanspreken zonder dat hij uit nijd en afgunst gekke streken gaat uithalen, me uitscheldt, me bijna te lijf gaat. Wil je dus opletten dat hij vandaag niets uithaalt? Of liever: zorg dat we ons verzoenen. Maar mocht hij agressief worden, help me dan. Want ik ben doodsbang voor zijn drift en zijn hartstocht” (P6b: 121; 213BD).

Uit het citaat blijkt dat Sokrates de positie van *erastès* bezet en dat Alkibiades, zijn grote liefde, de positie van *eromenos* bekleedt³⁴⁹. Na het bovenstaande citaat verandert Alkibiades de spelregels van het banket. Vanaf nu zullen ze om beurt de lof zingen over de rechter buurman. *Epainos*, *ἐπαινος*, ‘lofzang’ heeft een symbolische, i.e. een metaforische functie. Wat deze lofzang uitdrukt, impliceert de functie van de metafoor van de liefde. *Epainein*, *ἐπαινέιν*, ‘de lof zingen’ heeft in deze context een rituele functie die Lacan als ‘goed spreken over iemand’ omschrijft. Lacan verwijst naar Aristoteles’ *Retoriek* waarin hij *epainos* en *enkomion* onderscheidt³⁵⁰. *Epainos* verschijnt in de wijze waarop Agathon zijn discours introduceert. Hij vertrekt van de natuur van het object om daarna zijn kwaliteiten te bespreken. Het object wordt in zijn essentie benaderd. *Enkomion* valt moeilijker te vertalen. Lacan suggereert dat de geïmpliceerde term *κῶμος*³⁵¹, *komos* met de connotatie van ‘komedie’ en ‘spot’ daar waarschijnlijk voor iets tussen zit. Hij stelt *panégryrique*, ‘panegyriek’, ‘lofrede’ als vertaalequivalent voor. Panegyriek schrijft zich in in het formele taalgebruik maar wordt ook met een ironische bijklank aangewend. In pejoratieve zin betekent panegyriek ‘lage vleierij’. Volgens Aristoteles komt het neer op de verheerlijking van de heldendaden van het object. Dit gezichtspunt overstijgt de gerichtheid op de essentie van *epainos*. Wanneer ze uiteindelijk besluiten dat het over *epainos* zal gaan, is dit bij aanvang niet zonder ambiguïteit. Na Eryximachos’ voorstel de rechter buurman te prijzen, ontrolt zich de volgende dialoog die Lacan bijna letterlijk parafraseert (SVIIIb: 184-185):

“Wat een goed plan, Eryximachos!” vond Alkibiades. “Maar is het wel eerlijk om iemand die dronken zijn toespraak moet gaan houden het op te laten nemen tegen mensen die nuchter zijn? Geloof je trouwens één woord van wat Sokrates zojuist heeft verteld, m’n waarde? Weet je wel dat het allemaal precies andersom is als hij beweerde? Wanneer ik het waagde in zijn aanwezigheid niet hem, maar enig ander wezen, een mens of een god te prijzen, dan zou hij mij te lijf gaan!”

“Wil je het wel netjes houden?” vroeg Sokrates.

“Bij Poseidon,” zei Alkibiades, “ontkennen heeft geen zin. Heus, met jou erbij kan ik niemand anders prijzen.”

³⁴⁹ We lezen deze positiebepaling ook in de openingszin van Plato’s dialoog *Alkibiades*: “Sokrates: “Zoon van Kleinias, het verbaast je, geloof ik, dat ik – jouw eerste aanbieder – nu de anderen je in de steek lieten, je als enige niet afval”” (P6a: 9; 103A).

³⁵⁰ La louange, ‘lof, lofuiting, lofprijzing, lofzang’, (*ἐπαινος*, *epainos*) est un discours qui met en relief la grandeur d’une vertu. Il faut donc que les actions soient présentées comme ayant ce même caractère. L’éloge, ‘lofrede, lofspraak’, ‘lof, lofuiting, compliment’ (*ἐγκώμιον*, *enkomion*) porte sur les actes. On y fait entrer ce qui contribue à donner confiance, comme, par exemple, la naissance et l’éducation, car il est vraisemblable que, issu de gens de bien, on est un homme de bien et que, tant vaut l’éducation, tant vaut l’homme qui l’a reçue. C’est pourquoi nous faisons l’éloge d’après les actes, mais les actes sont des indices de l’habitude morale, puisque nous célébrons les louanges d’un tel, indépendamment des choses qu’il a faites, si nous sommes fondés à le croire capable de les faire (Aristote, 1991: 135-136; I, 9, §33).

³⁵¹ *Κῶμος*, *komos*, ‘feestelijke optocht; uitgelaten rondtocht; uitgelaten troep, vrolijke schare; feestmaal, drinkgelag, zwelgpertij’. *Κῶμος* is tevens de woordwortel van *κωμωδέω*, *komodeo*, ‘bespotten’; *κωμωδία*, *komodia*, ‘blijspel’; *κωμωδοποιός*, *komodopoios*, ‘komediedichter’; *κωμωδός*, *komodos*, ‘zanger in een *κῶμος*, acteur in de komedie; blijspeldichter’.

“Nou, doe dat dan als je wilt,” merkte Eryximachos op. “Prijs Sokrates maar.”
 “Meen je dat?” vroeg Alkibiades. “Is dat echt de bedoeling, Eryximachos? Moet ik de man aanvallen en afstraffen waar jullie bij zijn?”
 “Ho ho,” zei Sokrates, “Wat ben jij van plan? Ga je grappen over me maken in je lofrede of zoiets?”
 “Ik ga de waarheid vertellen. Vind je dat goed?”
 “Zolang het inderdaad de waarheid is, vind ik het goed,” zei hij. “Sterker nog, dan sta ik erop.”
 “Dan begin ik meteen,” zei Alkibiades, “maar beloof me één ding. Mocht ik iets zeggen wat niet waar is, onderbreek me dan alsjeblieft en zeg dat ik lieg. Het is zeker niet mijn bedoeling om te liegen. Maar als bij het navertellen mijn herinneringen door elkaar gaan lopen, is dat allesbehalve vreemd. Want het is voor iemand in mijn staat bepaald niet gemakkelijk om een klip en klaar overzicht te geven van al jouw eigenaardigheden” (P6b: 122-123; 214C-215A).

De laatste zin uit het citaat verwijst naar Sokrates' *atopia*. Hierna start Alkibiades' lofrede op Sokrates. Met zijn beeldspraak van de sileen of sater situeert hij zijn lofzang in het register van *γέλως*, *gelos*, 'het gelach', meer bepaald van *γελοῖος*, *geloios*, 'het belachelijke, lachwekkende, bespottelijke'. Sokrates wordt vergeleken met het ruwe en bespottelijke omhulsel van de sater. Alkibiades insisteert drie keer op deze vergelijking. Indien we dit omhulsel openen, zien we wat Alkibiades eerst *agalmata theon*, 'godenbeeldjes' noemt. De tweede maal noemt hij ze nogmaals *agalmata theia*, *thaumasta* 'goddelijk' en 'bewonderenswaardig'. De derde keer gebruikt hij de term *agalmata aretès*, het 'wonder van de deugd', het 'wonder der wonderen'³⁵². Alkibiades vergelijkt Sokrates niet alleen met een doosje in de vorm van een sater – een belachelijk object – maar trekt de vergelijking door naar de sater Marsyas die iedereen met zijn fluitspel betovert. Zonder musicus te zijn, bereikt Sokrates enkel met woorden hetzelfde vervoerende effect. Lacan refereert aan *Faidros* waar sprake is van een soort muziek die een bepaalde bezetenheid teweegbrengt³⁵³. Op dit punt situeert Alkibiades in Sokrates de schat met het ondefinieerbare kostbare object dat zijn verlangen ontketent en zijn bestemming determineert. Dit object stuurt Alkibiades' vergeefse verleidingspogingen waarmee hij Sokrates' weten viseert (SVIIIb: 185-187): “Want ik [Alkibiades] geloofde dat wanneer ik op Sokrates' avances in zou gaan ik alles wat hij wist te horen zou krijgen” (P6b: 126; 216E-217A).

Ab initio is duidelijk dat Alkibiades de positie van *eromenos* bekleedt en dat Sokrates zich op de plaats van *erastès* positioneert. Sokrates is de minnaar van Alkibiades. Alkibiades weet dat hij het verlangen van Sokrates heeft gecapteerd³⁵⁴ en Sokrates' geliefde is. Het is nu de vraag waarom Alkibiades een teken wil van Sokrates' verlangen. Sokrates maakte nooit een geheim van zijn verlangen voor Alkibiades. Hij erkende dit verlangen en gaf het volmondig toe. Wat kunnen Alkibiades' verleidingspogingen bijgevolg betekenen? De kern van Alkibiades' beschamende verhaal is dat Sokrates niet op Alkibiades' verleidingspogingen ingaat. Lacan stelt hierin niet Sokrates' deugd³⁵⁵ maar wel het mysterie van de liefde centraal. Lacan poogt nu de structuur van dit liefdesspel te doorgronden. Sokrates weigert dit liefdesspel binnen te treden omdat hij 'weet' inzake liefdesaangelegenheden. Zoals in het begin van het *Banket* gesteld, is dit het enige waarover hij iets weet. Lacan beweert dat Sokrates niet bemint omdat

³⁵² Cf. Platon (1962 [1929]: 77; 215B, 80; 216E-217A, 89; 222A)

³⁵³ “Een derde vorm van bezetenheid en dwaasheid komt van de Muzen. Hierbij wordt een tere, reine ziel aangegrepen, opgewekt en in vervoering tot een lied, tot een ander soort poëzie gebracht. De talloze daden van de ouden worden daarin verheerlijkt om de nakomelingen op te voeden. Maar wie zonder dwaasheid van de Muzen voor de poorten van de poëzie verschijnt, omdat hij ervan overtuigd is dat hij door zijn vakmanschap wel een behoorlijk dichter zal worden, blijft een prulpoët, terwijl zijn weloverwogen poëzie in vergelijking met werk van wie deze dwaasheid wel heeft, niets voorstelt” (P8: 29; 245A).

³⁵⁴ In *Seuil* lezen we: “Puisque Alcibiade sait déjà que de Socrate il a capté le désir, (...)” (SVIIIb: 187). (Elp: 71) beweert dat Lacan het woord '*capté*' niet zou gebruikt hebben en net als (St: 119) suggereren ze: “Puisque Alcibiade sait déjà que de Socrate il a le désir, (...)”, 'Alkibiades weet dat hij het verlangen van Sokrates heeft'.

³⁵⁵ Robin geeft dit stuk in zijn vertaling de titel *Sa tempérance*, 'matigheid, soberheid, ingetogenheid, (geheel)onthouding' mee (Platon, 1962 [1929]: 80).

hij weet. Dit verschaft ons de sleutel om Sokrates' repliek, die hij formuleert nadat een viertal verleidingspogingen van Alkibiades met een sisser afliepen, beter te begrijpen³⁵⁶. Lacan focust op Sokrates' antwoord op een van Alkibiades' verleidingspogingen (SVIIIb: 187-189):

“Beste Alkibiades, je bent waarschijnlijk toch wel iemand, als het tenminste klopt wat je over mij beweert en er in mij inderdaad een kracht schuilt die jou nóg beter zou kunnen maken. Je moet wel een enorme schat in mij ontdekt hebben dat die zelfs jouw schoonheid verre overtreft! Als je nu probeert op grond van die ontdekking een deel van mijn schat te verwerven, schoonheid tegen schoonheid te wisselen, dan moet je denken me flink te kunnen afzetten. In ruil voor schone schijn wil je ware schoonheid verkrijgen, je zou me werkelijk knollen voor citroenen proberen te verkopen. Maar, m'n waarde, kijk eens wat beter uit: *misschien heb ik*, zonder dat jij het in de gaten hebt, *niets te betekenen*. Bedenk dat de geest pas scherp begint te zien wanneer je ogen aan kracht gaan inboeten, en bij jou is het nog lang zover niet” (P6b: 128-129; 219A; eigen cursivering).

Vanuit het socratische perspectief van het weten wil Alkibiades de illusie³⁵⁷ van de schoonheid tegen de waarheid inwisselen wat neerkomt op ‘knollen voor citroenen’ verkopen of zoals het gros van de vertalers aangeven ‘ koper tegen goud’ inruilen³⁵⁸. Mocht Alkibiades erin slagen deze illusie te doorprikken dan zou hij merken dat Sokrates ‘niets’³⁵⁹ is. Wat weigert Sokrates op dit moment? Iedereen weet dat Alkibiades Sokrates' eerste geliefde is. Wat Sokrates Alkibiades weigert te tonen, valt perfect te definiëren in de termen van de metafoor van de liefde. De metafoor van de liefde zou perfect werken indien Sokrates de positie van de geliefde, *eromenos* onbewust³⁶⁰ zou innemen. Maar omdat Sokrates weet, weigert hij de positie van *eromenos*, van verlangde, van degene die het waard is om bemind te worden te bekleden. Sokrates kan niet anders dan weigeren omdat hij beweert dat hij niets bezit om te beminnen. Sokrates' essentie is het ‘niets’, de ‘leegte’³⁶¹. Reeds aan het begin van de dialoog werd Sokrates' ‘leegte’ tegenover Agathons ‘volheid’ gesteld (SVIIIb: 188-189). Plato gebruikt hiervoor de metafoor van de beker. Wanneer Sokrates na zijn meditatie in het portaal van Agathons burelen binnenkomt, ontspint zich de volgende dialoog tussen Sokrates en Agathon:

Agathon (die net alleen op de laatste plaats lag) riep naar hem: “Deze kant op Sokrates. Kom naast mij liggen. Dan ben je zo dichtbij dat ik kan profiteren van de wijsheid die je in het portaal hebt opgedaan. Blijkbaar heb je gevonden wat je zocht, want eerder ga je niet weg.” Sokrates ging zitten en zei: “Dat zou mooi zijn, Agathon, wanneer zich bij wijsheid – als je maar dicht bij elkaar bent – iets voordeed wat je kunt vergelijken met het verschijnsel dat water via een wollen draadje van een volle in een minder volle beker stroomt. Mocht dit ook voor wijsheid gelden, dan is het me een lief ding waard naast jou te liggen. Want ik neem aan dat ik dan via jou vol prachtige wijsheid zal stromen. Die van mij heeft eigenlijk weinig te betekenen en is even aanvechtbaar als een droom. Terwijl die van jou schitterend is en nog veel voor de toekomst belooft. Hoe jong je ook bent, de jouwe heeft eergisteren al fel geschitterd en gestraald, met meer dan dertigduizend Grieken erbij.” “Je kunt het spotten niet laten hè, Sokrates?” zei Agathon (P6b: 71-72; 175CE).

Agathons laatste opmerking in het citaat toont dat Sokrates' ironie hem niet ontging. Deze ironie drukt het constituerende element van Sokrates' positie uit: uitgezonderd aangaande

³⁵⁶ Lacan situeert het ganse gebeuren in het register van het komische en karakteriseert deze verleidingspogingen als grappige scènes (SVIIIb: 188). Er wordt trouwens nogal wat afgelachen rond Alkibiades' optreden. Zowel bij aanvang als bij afloop van zijn discours laat Plato de toehoorders uitbundig lachen (P6b: 120; 213A, 133; 222C).

³⁵⁷ Lacan verwijst hier naar de *doxa*, die haar functie niet kent (SVIIIb: 188).

³⁵⁸ Platon (1962 [1929]: 83; 219A); Plato (1980: 259; 219A); Plato (1999: 239; 219A). Cf. Homeros, 2010: 165; VI: 236.

³⁵⁹ οὐδὲν ὄν, *ouden on*, ‘niets zijnde’ (Platon, 1962 [1929]: 83; 219A).

³⁶⁰ Lacan voegt dit expliciet toe: ‘Ce serait la métaphore de l’amour, en tant que Socrate s’admettrait comme aimé, et je dirai plus, s’admettrait comme aimé, *inconsciemment*’ (SVIIIb: 189; eigen cursivering).

³⁶¹ In het neoplatonische denken wordt Sokrates centrale positie met de term *kenosis* aangeduid. *Κενός*, *kenos*, ‘leeg, verlaten, eenzaam; beroofd, zonder, missend; met lege handen; vergeefs; hol; vruchteloos, nietig, zonder reden’.

liefdesaangelegenheden weet Sokrates niets. Lacan stelt dit scherper met de Latijnse termen *inscitia*³⁶², de brute onwetendheid en *inscientia*³⁶³, een niet-weten geconcipieerd als een appel van de leegte in de kern van het weten. Lacan focust op deze laatste vorm. De metafoor van de liefde voltrekt zich bij Sokrates niet. Hij kan Alkibiades geen teken van zijn verlangen tonen omdat hij weigert een waardig object van diens verlangen te zijn. De socratische boodschap over de liefde vertrekt niet van een fundamentele liefdeskern. Sokrates wordt als een *erastès*, een verlangende met een tekort voorgesteld. Dit beeld is mijlenver verwijderd van de uitstraling van de liefde in de christelijke boodschap. Er vloeit geen hartelijkheid, gave, mystiek, extase of gebod uit voort. Niets staat verder af van Sokrates' boodschap dan het evangelische gebod "Bemin de ander zoals jezelf"³⁶⁴. Een dergelijke formule ontbreekt in alles wat Sokrates zegt. Exegeten interpreteren het gebod als 'Bemin bovenal het meest essentiële in je ziel'. Deze structuur was wel aanwezig in de socratische boodschap. Dit laat toe³⁶⁵ een universele theorie van de liefde te formuleren met de metafoor van de liefde als sleutelbegrip (SVIIIb: 190-191). Lacan verwijst opnieuw naar het Bijbelverhaal van Ruth en Boaz³⁶⁶ om het 'niet-weten' te accentueren³⁶⁷. Lacan interpreteert het verhaal met de verzen van Hugo³⁶⁸ in het achterhoofd. 'Boaz wist niet dat er een vrouw aanwezig was' en juist daarom is Ruth onbewust het object van Boaz' liefde. 'Ruth wist niet wat God van haar verlangde'. Het derde element, de goddelijke plaats van de Ander waar zich de fataliteit van Ruths verlangen inschrijft, verschaft haar nachtelijk waken aan Boaz' voeteneinde een vroom karakter. In dit onderliggende niet-weten, waarin de waardigheid van *eromenos* van beide partners zich bevindt, schuilt het mysterie van de betekenis van de liefde (SVIIIb: 191).

Alkibiades' ongebreidelde verlangen

Alkibiades begrijpt er geen snars van en stelt Sokrates voor zijn verantwoordelijkheid: "Ik heb m'n zegje gezegd en oprecht duidelijk gemaakt hoe ik er tegenover sta. Dus moet jij [Sokrates] nu zelf je gedachten laten gaan over wat je voor jou en mij het beste vindt" (P6b: 129; 219AB). Sokrates gaat niet in op Alkibiades' vraag en maakt duidelijk dat ze het er later nog wel eens over zullen hebben. Hij situeert de zaak in het register van de voortzetting van de dialoog, i.e. zijn eigen register. Sokrates laat verstek gaan wanneer Alkibiades zijn begeerte toont. Wat vooral van belang is, is dat deze begeerte in objecttermen wordt uitgedrukt. Alkibiades zegt niet dat het voor zijn bestwil of zijn ondergang is dat hij de unieke *agalma* in Sokrates wil. Maar zegt: 'Ik wil het omdat ik het wil, ongeacht of dit voor mij goed of slecht is'. Alkibiades reveleert op dit punt de centrale functie van het object³⁶⁹ in de liefdesrelaties. Het is op dit punt dat Sokrates weigert om Alkibiades op hetzelfde plan te antwoorden. Sokrates' gebod luidt: "Hou je bezig met je ziel, zoek je perfectie". Door zijn strenge weigerende houding van *noli me tangere*³⁷⁰ zet Sokrates Alkibiades op het pad van zijn 'eigen goed'. Wanneer we de posities

³⁶² *Inscitia*, 'onbeholpenheid, onverstand'.

³⁶³ *Inscientia*, 'onwetendheid, onkunde, onbekendheid'.

³⁶⁴ Cf. Mar 12: 31; Luc 10: 27 (Bijbel, 2005 [2004]: 68; 98).

³⁶⁵ In *Seuil* lezen we "C'est aussi bien pourquoi il est possible (...)" (SVIIIb: 190-191). In *Stécriture* staat "Et aussi bien s'il est possible (...)" (St: 122). Deze voorwaardelijke wijs zou Lacans twijfel uitdrukken over een mogelijke existentie van een universele theorie over de liefde (St: 122; Elp: 73).

³⁶⁶ Cf. (Bijbel, 2005 [2004]: 338; Ruth 3: 1-14).

³⁶⁷ Juist met betrekking tot het centrale punt van het 'niet-weten' valt een parallelisme te ontwaren tussen het Bijbelse verhaal van Ruth en Boaz en de platonische mythe van de geboorte van Eros uit Poros en Penia in het vertoog van Diotima.

³⁶⁸ Booz ne savait point qu'une femme était là,/ Et Ruth ne savait point ce que Dieu voulait d'elle (Hugo, 2000: 84; 65-66).

³⁶⁹ 'van het object' figureert enkel in *Stécriture* (St: 122).

³⁷⁰ Letterlijk: 'raak mij niet aan.'

van Sokrates en Alkibiades nu beschouwen, is Alkibiades de man van het verlangen. Waarom wil hij bemind worden? Hij wordt al bemind en weet het. Het wonder van de liefde voltrok zich waardoor hij een verlangende, *erastès* wordt. Wanneer Alkibiades zich als verliefde manifesteert doet hij dit niet als een stoeipoes³⁷¹. Alkibiades' verlangens kennen geen grenzen. Wanneer hij zich in het veld der liefde begeeft, is castratieangst hem vreemd. Niettegenstaande Alkibiades tegenover Sokrates een vrouwelijke scène opvoert gezien zijn positie van *erastès*, blijft Alkibiades op zijn niveau (SVIIIb: 191-192). Lacan gaat nu dieper in op het portret dat Alkibiades van Sokrates' kenmerkende onverstoorbaarheid schetst. Zijn koelheid impliceert dat hij het zelfs niet verdraagt om een passieve positie in te nemen, i.e. bemind worden, *eromenos*. De attitude die Alkibiades omschrijft als 'moed', komt in feite neer op een vergaande 'onverschilligheid' voor alles wat om hem heen gebeurt, aldus Lacan (SVIIIb: 192-193). Alkibiades verhaalt Sokrates' onverstoorbare houding tijdens de veldtocht tegen Poteidaia en de ontruiming van de stellingen bij Delion waar hij als geen ander koude en honger trotseert en op geen enkel moment ook maar een greintje angst vertoont (P6b: 130-132; 219E-212C). Na zijn demonstratie van Sokrates' onverschrokken 'moed', die Lacan als 'onverschilligheid' interpreteert, besluit Alkibiades dat Sokrates' op geen enkel vlak zijn gelijke kent³⁷² (SVIIIb: 193; P6b: 132; 221CD). Alkibiades hield zijn ganse betoog onder het mom van zijn dronkenschap zagezegd niet goed wetende wat hij lallend uitkraamt. Omdat Sokrates weet, kan hij niettegenstaande Alkibiades 'straalbezopen' is, toch iets in hem lezen (SVIIIb: 193):

Sokrates nam nu het woord: "Volgens mij ben je nuchter, Alkibiades. Anders had je nooit zulke subtiële omtrekkende bewegingen kunnen maken, bij je poging het eigenlijke doel van heel je verhaal te verhullen. Dan had je dat niet pas aan het slot van je toespraak, zogenaamd als een *bijzaak*, aan de orde gesteld, alsof heel je verhaal op iets anders gericht was dan tweedracht te zaaien tussen Agathon en mij... Jij vindt dat ik jou minnaar moet zijn en niet de minnaar van iemand anders, terwijl Agathon jou lieveling en niet de lieveling van een ander moet zijn. Maar je bent betrapt: we hebben dat geschermd van je met satyrs en silenen helemaal door. Nee, m'n lieve Agathon, laat hem er geen slaatje uit slaan en zorg dat niemand tweedracht zaait tussen jou en mij" (P6b: 133; 222CD; eigen cursivering).

Lacan stelt dat Sokrates' interpretatie enkel zin heeft door de 'bijzaak' in het citaat, het zagezegd bijkomstige dat Alkibiades aan het einde van zijn rede plaatst. Sokrates beweert dat Agathon altijd het doel van Alkibiades' woordenomhaal is geweest. Alkibiades' breedspakerig verhoog ontspon zich volledig rond Agathon. Het ultieme doel van Alkibiades' discours³⁷³ eindigt met zijn bewering dat Sokrates Alkibiades' minnaar moet zijn, terwijl Agathon Alkibiades' lieveling moet zijn. Alkibiades wil tegelijk Sokrates als 'minnaar' en Agathon als 'object'. Hij wil een dubbele positie, zowel minnaar als geliefde zijn. Lacan zweert mordicus bij deze structurele interpretatie en verwerpt de psychologische interpretatie dat het bij Alkibiades om een fel opflakkerende jaloersheid zou gaan. Sokrates manifesteert zijn verlangen voor Agathon door hem te vragen wat Alkibiades eerst vroeg, namelijk rechts van hem aanliggen opdat hij hem zou kunnen prijzen. Het feit dat Sokrates Agathon looft is een antwoord op Alkibiades' vraag. Sokrates' lofzang op Agathon geeft aan Alkibiades voldoening. Sokrates' antwoord aan Alkibiades luidt: Je mag degene beminnen die ik zal prijzen want door hem te loven kan ik, Sokrates, jouw beeld van beminnende laten passeren. Door jouw beeld van beminnende zal je de weg van de hogere identificaties binnentreden die het pad van de schoonheid uittekent. We mogen alleen niet vergeten, stelt Lacan, dat Sokrates omdat hij 'weet'

³⁷¹ *Seuil* schrijft: "ce n'est pas, (...), de la nénette". *Nénette* betekent 'wijfje, mokkeltje, grietje, stuk, stoeipoes, vrouw, meisje'. *Stécriture* (St: 123) suggereert "ce n'est pas de la gnoignote" wat betekent 'dat is geen kattenpis, dat is niet gering'. Beide opties kunnen hier gelden.

³⁷² Zo vermeldt Alkibiades het wonderbaarlijke feit dat geen mens Sokrates ooit dronken heeft meegemaakt daar hij in drinken iedereen de baas was (P6b: 130; 220A).

³⁷³ Lacan (SVIIIb: 193; St: 124) stelt expliciet dat we met *discours* moeten vertalen en niet zoals Robin (Platon, 1962 [1929]: 90; 222C) met *langage*.

iets aan iets anders substitueert. Alkibiades verlangt niet de schoonheid, de ascese, de identificatie met God maar wel dat unieke object dat hij in Sokrates zag en waarvan Sokrates hem afwendt omdat hij weet dat hij het niet bezit. Maar Alkibiades verlangt steeds hetzelfde. Hij zoekt in Agathon hetzelfde uiterste punt van de *agalmata* waar het subject in het fantasma verdwijnt. Sokrates vervangt zijn illusie door die van de goden op een authentieke manier omdat hij weet wat liefde is. En juist omdat hij weet, vergist hij zich door de essentiële functie van het object – *agalma* – te miskennen (SVIIIb: 193-194).

Lacan verwijst naar de intra-subjectieve dialectiek van het Ik-ideaal, het ideale ik en het partiële object dat hij in zijn schema met de sferische spiegel concipieert³⁷⁴. Deze drie noties – Ik-ideaal, ideale ik en *a*, *agalma* van het partiële object – ondersteunen de wederzijdse relaties van de drie termen waarin de sokratische dialectiek uitmondt. Dit is Lacans schema van de verliefdheid zoals Freud dit in *Massapsychologie en Ik-analyse* articuleert³⁷⁵. Het narcistische beeld vormt de essentiële kern van het ideale ik. Deze drievoudige referentie slaat op de imaginaire incarnatie van het subject. Lacan komt tot zijn punt: Alkibiades is Sokrates' demon³⁷⁶. Dit valt te begrijpen zoals in Diotima's vertoog waar Eros geen god maar een demon is, die fungeert als boodschapper tussen de onsterfelijke goden en de sterfelijke mensen. Op dit punt evocert Lacan de natuur van de goden met een verwijzing naar Cicero's *De natura deorum* (SVIIIb: 194-195).

Schandalige goden en verschrikkelijke liefde

Lacan accentueert een drietal zaken in Cicero's *De natura deorum*. Vooreerst merkt hij op dat men ten tijde van Cicero (106 v.C.-43 v.C.) in Athene schaduwen van beroemde pin-ups uit Sokrates' tijd ging zoeken³⁷⁷. Men ging er heen met de idee van op elke straathoek een Charmides³⁷⁸ te ontmoeten (SVIIIb: 195). Vervolgens verwijst Lacan naar de passage: "De mooie jongens, waarvan de filosofen ons hebben geleerd dat het goed is ze te beminnen, kunnen we opzoeken. We vinden er hier en daar een paar."³⁷⁹ Wat betekent dit? Heeft de teloorgang van de politieke onafhankelijkheid het effect van een raciale decadentie? Of betekent het eenvoudigweg het verdwijnen van de mysterieuze schittering, dit *ἡμερος ἐναργής*, *himeros enargès*³⁸⁰, deze schittering van het verlangen waarover Plato in *Faidros* schrijft (P8: 36-37; 251C-252B)? Tenslotte vernemen we in Cicero's werk dat het een serieuze zaak betreft te weten waar we de goden kunnen lokaliseren. Lacan beklemtoont opnieuw de reële existentie van de goden. Er hangt een schandaalsfeer rond de antieke goden. Diefstal, bedrog, overspel en zelfs goddeloosheid kenmerkt hun gedrag. De betekenis van de liefde van een god is gekleurd door het schandaalkarakter van de antieke mythologie. Het hoogtepunt vinden we in Homeros' *Ilias* terug. De goden zijn arbitrair, onrechtvaardig, incoherent, soms ronduit belachelijk. Ze bemoeien zich onophoudelijk met menselijke zaken. Wanneer een god een sterfelijke bemint,

³⁷⁴ Lacan werkt dit verder uit in deel 4.

³⁷⁵ Cf (F8: 263-267).

³⁷⁶ Lacan situeerde Alkibiades eerder al op een tussenpositie (*metaxu*) tussen Sokrates (*epistèmè*) en Agathon (*amathia*). Cf. supra.

³⁷⁷ Bij onze lectuur van Cicero's *De natura deorum* vonden we deze referentie niet terug.

³⁷⁸ Charmides is in Plato's gelijknamige dialoog een knappe jongeling die menig hoofd op hol brengt (P15: 11-12; 155CE).

³⁷⁹ Het citaat luidt: "Het gebeurt toch maar zelden dat we iemand zien die echt mooi is? Van alle jongens die ik in Athene zag, waren dat er hooguit een paar – ja, ik begrijp jouw lachje wel maar toch is het een feit! En bovendien, we hebben de toestemming van de filosofen van vroeger om jongens leuk te vinden, en zelfs hun gebreken vinden we vaak aardig. Alcaeus houdt van de vlek op de arm van zijn vriendje, een vlek is eigenlijk een schoonheidsfoutje, maar in zijn ogen was het een sieraad" (Cicero, 1993: 41; I, 79).

³⁸⁰ Cf. 'vers 795' van Sofokles' *Antigone*: "verlangen helder op de ogen" (Sofokles, 1984 [1975]: 37; 795).

houdt niets nog stand. De sterfelijke transformeert uit wanhoop in een laurier³⁸¹ of kikker³⁸². De goden zijn niet te stoppen. Niets is verder verwijderd van de menselijke liefdessidderingen dan het verlangen van een god (SVIIIb: 196-197). Lacan verwijst naar het toneelstuk *Amphitryon 38* van Giraudoux (2009 [1929]) die de resonanties van de mythe van Amphitryon reconstrueert. Het klassieke verhaal van Amphitryon en Alkmene gaat als volgt:

Alkmene is de echtgenote van Amphitryon, maar wil het huwelijk niet geconsumeerd zien voordat Amphitryon ten strijde is getrokken tegen de Taphiten, die Alkmenes broers hebben gedood. Amphitryon onderneemt daarop een succesvolle veldtocht tegen de Taphiten. Intussen heeft Zeus [Jupiter], die een bijzondere held wil verwekken, zijn oog laten vallen op de mooie en deugdzame Alkmene. Juist voordat Amphitryon terugkeert, neemt Zeus diens gedaante aan, overtuigt Alkmene ervan dat haar broers gewroken zijn, en verenigt zich met haar (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 72).

In Giraudoux' *Amphitryon 38* kan Jupiter de niets vermoedende Alkmene enkel verleiden en een kind bij haar verwekken in de gedaante van haar echtgenoot Amphitryon³⁸³. Wanneer Jupiter met Alkmene een tweede maal gemeenschap wil, maar dit keer in zijn goddelijke gedaante, stuit hij op hevig verzet van Amphitryon en Alkmene met de dood als inzet. Giraudoux' Jupiter ziet van zijn oorspronkelijke plan af en ontziet Alkmene (Giraudoux, 2009 [1929]: 147; III.V). Indien Giraudoux Jupiter enig respect voor Alkmenes gevoelens laat opbrengen, is dit enkel om het verhaal voor de lezer dragelijk te maken. Volgens Lacan vormt deze mythe het toppunt van blasfemie. De ontuchtige god vermomt³⁸⁴ zich in de menselijke deugd. Niets houdt de goden tegen. Ze drijven het bedrog ten top. De reële goden pushen hun onbewogenheid zover dat ze zelfs de kwalificatie van passiviteit – *eromenos* – niet meer dragen. Bemind worden is noodzakelijkerwijs deze schaal van het begerenswaardige binnentreden. De christelijke theologen hadden het heel moeilijk om zich hiervan los te maken want indien God begerenswaardig is, dan kan Hij 'min of meer' begerenswaardig zijn. Er is bijgevolg een schaal van het verlangen. En wat kunnen we in God verlangen buiten het begerenswaardige, stelt Lacan? Wanneer men God een absolute waarde wilde toekennen leverde dit de nodige moeilijkheden op om de waardigheid van het opperste object te vrijwaren. De goden uit de Oudheid winden er geen doekjes om. Ze wisten dat ze zich enkel aan de mensen konden manifesteren in het schandaal, in de *agalma* van iets dat alle regels met voeten treedt, als manifestatie van een verborgen essentie waarachter een enigma schuilt. Vandaar ook de demonische incarnatie van hun schandaleuze exploten. In deze betekenis poneert Lacan dat Alkibiades Sokrates' demon is. Alkibiades geeft onwetend een voorstelling van de implicaties van de socratische ascese. Hij toont iets dat in de dialectiek van de liefde in het Christendom niet ontbreekt. Hierop stuit de crisis uit de zestiende eeuw die de dubbelzinnige synthese over de natuur van de liefde, die zich in een post-socratisch perspectief in de middeleeuwen ontwikkelde, aan het wankelen brengt (SVIIIb: 197-198).

³⁸¹ Apollo beledigt Cupido, de god der liefde en uit wraak laat deze hem dolverliefd worden op de wondermooie nimf Daphne die van geen liefde wil weten. Tijdens de achtervolging verandert Daphne in een laurierboom om aan Apollo te ontsnappen. Het integrale verhaal lezen we in Ovidius' (1998 [1993]: 30-33; I, 452-567) *Metamorfosen*.

³⁸² Lycische boeren die Latona (Leto) geen water gunnen veranderen in kikkers (Ovidius, 1998 [1993]: 149-151; VI, 313-381).

³⁸³ Cf. Molières komedie *Amphitryon* (Molière, 1962 [1668]: 118-119; v.49-65).

³⁸⁴ De klassieke overlevering wil dat Zeus zich vaak metamorfoseert om te verleiden met gemeenschap als doel. Zo dringt hij zich aan Antiope op als satyr en verandert hij zich in Artemis om de kuise Kallisto te verleiden. Danaë, opgesloten in een ijzeren toren kan hij verschalken door zich in een gouden regen te transformeren. Leda verleidt hij in de gedaante van een zwaan en als stier vermomd ontvoert hij Europa. Om zijn verhouding met Io voor zijn jaloerse echtgenote Hera verborgen te houden, transformeert hij Io in een koe (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 68, 369, 169, 401, 323, 351).

De god van Johannes Scotus verschilt niet van die van Aristoteles voor zover hij beweegt als *eromenon*, geliefde. God laat de wereld met zijn schoonheid draaien. Wat een afstand tussen dit perspectief en dat van *agapè* dat er tegenover wordt geplaatst. Lacan beweert dat het geen tegenstelling betreft en dat hij dit juist articuleert. Het perspectief van *agapè* leert dat god de mensen als zondaars bemint. God bemint de mens los van goed en kwaad. Dit is het kantelmoment in de geschiedenis van de liefdesgevoelens. Vreemd genoeg vindt dit plaats juist op het moment dat de platonische boodschap in authentieke teksten opnieuw verschijnt. De goddelijke *agapè*, die zich tot de zondaar richt, is de kern van de lutheraanse positie. Het is verkeerd te denken dat dit zich beperkte tot een lokale ketterse opstand in het katholicisme. Het volstaat hiervoor een blik te werpen op de Contrareformatie³⁸⁵ met de eruptie van de Barokkunst, die de oprichting van de kracht van het verleidende beeld³⁸⁶ betekent. Lacan herkent in de verhouding van de goddelijke drievuldigheid zijn eigen benadering, namelijk de beweging van het onbewuste naar het subject en terug naar het kernobject, *agalma*. Deze structuur regelt de dans tussen Alkibiades en Sokrates. Alkibiades toont de liefde slechts in zoverre de wetende Sokrates er zich kan in misleiden. De illusie is wederzijds. Voor Sokrates geldt dat indien hij zichzelf in een illusie bedriegt, Alkibiades eveneens in deze illusie wordt betrokken. De meest authentieke bedrogene volgt onverstoorbaar en resoluut het pad van een verschrikkelijke liefde (SVIIIb: 198). Aphrodite is geen lachende godin. Volgens Demokritos staat ze moederziel alleen aan de oorsprong. Het is in deze context dat *agalma* voor het eerst in de Griekse teksten verschijnt. Aphrodite wordt elke dag opnieuw geboren. Deze eeuwige liefde prijkt op de inscriptie aan de hellepoort in Dantes *goddelijke komedie* (SVIIIb: 199; Dante, 2013: 24; 3.1-9). Lacan beweert dat geen enkele commentator van het *Banket* de bovenstaande interpretatie ooit formuleerde. Hij leest in het scenario, dat zich tussen Sokrates en Alkibiades afspeelt, het laatste woord dat Plato over de natuur van de liefde wil zeggen. Plato bouwt in zijn denken opzettelijk een enigma in door zijn denken niet volledig te ontwikkelen. Dit is niet nieuw. Alle commentatoren zijn het eens dat Plato's dialogen tegelijk een exoterisch en een esoterisch element bevatten. De opvallendste modaliteit van deze geslotenheid is dat 'zij die het niet moeten begrijpen, het ook niet begrijpen'. Dit is fundamenteel in Plato's dialogen (SVIIIb: 204-205).

Lacan beklemtoont twee kernelementen in de scène die zich tussen Sokrates en Alkibiades afspeelt. Ten eerste gaat het over *agalma*, het verborgen object binnenin het subject van Sokrates. Ten tweede betreft het iets dat we, niettegenstaande de belachelijke vorm en articulatie van zijn publieke confessie, uiterst serieus moeten nemen namelijk het feit dat Alkibiades héél veel van Sokrates verwacht. Hierin reveleert zich de structuur van de fundamentele positie van het verlangen (SVIIIb: 205). Alkibiades' publieke confessie is geen neutraal relaas. Hij dekt zich trouwens in aan het begin van zijn betoog door geheimhouding in te roepen. Alkibiades beschermt daardoor niet alleen zichzelf maar ook zij, die niet in de filosofie zijn ingewijd (SVIIIb: 213): "Bedienden, verdere oningewijden en stomkoppen: doe maar stevige stoppen in jullie oren" (P6b: 127-128; 217E-218B). Alkibiades' publieke biecht is voor allen die het tribunaal van de Ander een aanzienlijk gewicht verschaffen, bestemd. De waarde van Alkibiades' confessie voor dit tribunaal ligt erin dat hij poogde om Sokrates aan een andere waarde dan die van de verhouding van subject tot subject te onderwerpen. Alkibiades wilde in zijn verleidingspogingen Sokrates herleiden tot iets dat ondergeschikt is aan het object van Alkibiades' verlangen: *agalma*, het object dat zich binnenin Sokrates bevindt. Sokrates is niets anders dan het omhulsel van het goede object. Om te beklemtonen dat

³⁸⁵ De Contrareformatie is een van de rooms-katholieke kerk uitgaande beweging ter bestrijding van de Reformatie, door innerlijke zuivering en ordening van de kerk in de zestiende en zeventiende eeuw.

³⁸⁶ Bij wijze van voorbeeld verwijzen we naar *De Extase van Theresia* (1647–1652) van de Italiaanse kunstenaar Gian Lorenzo Bernini uit de tijd van de barok. Het beeld is te vinden in de basiliek van Santa Maria della Vittoria te Rome. Cf. Bataille (2011 [1957]: 229-257).

Sokrates enkel dit omhulsel is, heeft Alkibiades willen tonen dat Sokrates door zijn verlangen aan hem slaafs onderworpen is. Niettegenstaande hij Sokrates' verlangen kent, wilde hij dit verlangen gemanifesteerd zien in een bevestigend teken dat de ander, het object, *agalma* aan zijn willekeur is overgeleverd. De mislukking van Alkibiades' ganse onderneming vervult hem met schaamte en maakt zijn confessie uiterst beladen. De demon van αἰδώς³⁸⁷, *aidos*, de 'schaamte' intervenueert³⁸⁸. Een geheim wordt verraden doordat de ultieme drijfveer van het verlangen, die in de liefde obligaats verborgen blijft, voor iedereen wordt ontsluit, i.e. de val van de grote Andere in de kleine andere. Alkibiades' onderneming slaagde niet omdat hij Sokrates niet ten val kon brengen en zijn waardigheid kon laten verliezen (SVIIIb: 213-214). Alkibiades voltrekt zijn publieke biecht tot aan het einde. Hij drinkt de beker tot op de bodem leeg. Moet de hommage aan de meester in deze schitterende getuigenis niet in Sokrates' superioriteit uitmonden? Is dit niet wat sommigen als de apologetische³⁸⁹ waarde van het *Banket* omschrijven? Iedereen weet dat het *Banket* deels als reactie op Polycrates' beschuldigende pamflet werd geschreven waarin Sokrates wordt aangewreven dat hij Alkibiades en anderen van het rechte pad afbracht door hen de weg van de ongebreidelde bevrediging van al hun verlangens te wijzen. Hier dringt zich een paradox op. Welk verlangen pusht Alkibiades om zich publiekelijk uit te kleden (SVIIIb: 214)?

Sokrates' interpretatie

Sokrates' interpretatie houdt in dat alles wat Alkibiades doet eigenlijk voor Agathon is bestemd. Alkibiades' verlangen is nog geheimer dan alle gênante onthullingen waaraan hij zich overleverde. Zijn verlangen viseert nog een ander³⁹⁰: Agathon. Sokrates' interpretatie reveleert niets fantasmatisch uit het verleden dat nu niet meer existeert. Wanneer we Sokrates beluisteren is het de 'realiteit' die dienst doet in wat we een overdracht noemen in de zoektocht naar de waarheid. Er is natuurlijk de spiegeling met alle pittige en pikante details maar van dit alles blijft uiteindelijk, aldus Sokrates, niets over. Het blijft een act waarbij we ons kunnen afvragen in hoeverre Sokrates weet wat hij doet? Want wanneer hij Alkibiades van antwoord dient, lijken Polycrates' beschuldigingen dan niet terecht? Want Sokrates, wetende inzake liefdesaangelegenheden, toont precies waar Alkibiades' verlangen zich situeert. Hij doet trouwens iets meer dan het louter te tonen. Sokrates speelt zelf het spel van het verlangen want onmiddellijk daarna maakt hij zich klaar om Agathon te loven. Eensklaps wordt dit alles door de binnenkomst van een bende feestgangers bruusk onderbroken (SVIIIb: 215; P6b: 134; 223B). Deze inval van feestvierders consolideert de vraag in haar enigmatische statuut. De dialoog kan eindeloos op zichzelf blijven eindigen waardoor we nooit zullen weten of Sokrates weet wat hij doet. Lacan poneert dat Plato zich in de plaats van Sokrates stelt daar hij de dialoog schreef. Plato, die er iets meer van weet, heeft de volgende generaties laten dwalen rond de zogenaamde 'werkelijke' reden van de liefde als een getrapte klim die naar het 'opperste

³⁸⁷ Αἰδώς, *aidos*, 'schaamte, bescheidenheid, eergevoel; eerbied, ontzag; zedigheid; schande'.

³⁸⁸ In *La signifivation du fallus/Die Bedeutung des Phallus* brengt Lacan de demon van de schaamte in verband met de ontsluiting van de fallus. Lacan stelt dat de fallus enkel gesluit zijn rol kan spelen, i.e. als teken van een latentie waarmee elk betekenaar (*signifiable*) is getroffen wanneer het wordt *aufgehoben*, 'opgeheven' tot de functie van betekenaar. De fallus is de betekenaar van deze *Aufhebung*, 'opheffing' die hij door zijn verdwijning initieert. Daarom verschijnt de demon van Αἰδώς, 'de Schaamte' op het moment dat in het antieke mysterie de fallus wordt ontsluit. Lacan refereert hier expliciet aan de wandschilderij in de villa van de mysteriën te Pompeji. De fallus wordt de stok waarmee de hand van deze demon het betekende (*signifié*) slaat. Op deze manier ontstaat een complementaire voorwaarde bij de instelling van het subject door de betekenaar die zijn *Spaltung*, 'verdeeldheid' verklaart (E: 692).

³⁸⁹ Apologetiek is de leer van geloofsverdediging.

³⁹⁰ *Stécriture* duidt *un autre*, 'een ander' ook aan met: *petit a*, 'kleine a' (St: 137; Elp: 78).

Schone' leidt. Lacan poneert dat, indien we de tekst van het *Banket* nauwgezet lezen, dit niet de weg is die we genoopt zijn te volgen (SVIIIb: 215-216).

Indien Sokrates' verlangen niets anders is dan zijn gesprekspartners op het punt van *γνώθι σαυτόν*, *gnothi sauton* – in een ander register vertaald 'Let op je ziel'³⁹¹ – te brengen, dan moeten we dit, aldus Lacan, ernstig nemen. Sokrates gaf consistentie aan dit punt dat de socratische ondervraging aanduidt en dat de overdracht doet ontstaan. Indien Sokrates dit punt aanwijst zonder dit te weten, bekleedt hij de plaats van het verlangen van het subject zoals Lacan dit definieert. Nu vatten we ook hoe hij Alkibiades in vuur en vlam zette. Want de essentie van het verlangen is het verlangen van de Ander en dit is nu precies de veerkracht van de geboorte van de liefde. Indien de liefde datgene is dat plaatsgrijpt in het object waarnaar onze hand van ons eigen verlangen reikt en op het ogenblik dat ons verlangen ontbrandt, een andere hand vanuit zijn verlangen naar ons reikt, manifesteert dit verlangen zich voor zover we niet weten. Ruth wist niet wat God van haar verlangde. En omdat ze dit niet wist, moet het zijn dat God iets van haar verlangde. Indien Ruth niet weet wat God van haar verlangt, komt dit niet omdat we niet weten wat God van haar verlangt, maar wel door het mysterie dat God onzichtbaar is en er toch altijd is. Het is in de mate dat Sokrates verlangt – niet wetende wat hij verlangt en het verlangen van de Ander zijnde – dat Alkibiades door de liefde wordt bezeten. Het is Sokrates' enige verdienste die liefde als overdrachtsliefde te duiden en terug te voeren naar haar werkelijke verlangen (SVIIIb: 216). Deze laatste articulatie van het *Banket* laat toe de situatie van de analysant in aanwezigheid van de analyticus rond de positie van twee verlangens te structureren. Daarbij kunnen we precies de fenomenen van de liefde situeren die zich op het imaginaire vlak bevinden. Op dit vlak constitueerde de moderne psychoanalyse de objectrelatietheorie, de theorie van de projectie en de theorie over wat de analyticus voor de analysant voorstelt. We kunnen dit enkel concipiëren door een correcte situering van de positie van de analyticus in verhouding tot het verlangen van de analysant, waarmee het subject zich engageert namelijk – Wat wil hij? De definitie van het verlangen als verlangen van de Ander is fundamenteel in de positie van de analysant in verhouding tot de analyticus – Wat wil hij? (SVIIIb: 217-219).

³⁹¹ Dit is het advies dat Sokrates aan Alkibiades, in de gelijknamige dialoog, geeft. Het is een interpretatie van de spreuk van het orakel van Delphi: 'ken jezelf' wat neerkomt op 'je ziel leren kennen' (P6a: 54-55; 130E-131A/57; 132BD).

Besluit

Lacan benadert de problematiek van de overdracht op een radicaal innovatieve manier. Hij breekt niet alleen met de gangbare psychoanalytische benaderingen maar installeert ook een cesuur in zijn eigen denken. Vanuit het centrale thema van Plato's *Banket* eros, in de betekenis van zowel liefde als verlangen, zoekt hij coördinaten om de overdracht in kaart te brengen. Twee rode draden doorkruisen Lacans commentaar. Enerzijds Sokrates' bewering dat hij niets weet uitgezonderd aangaande liefdesaangelegenheden. Anderzijds zijn dictum dat het verlangen van de mens, het verlangen van de Ander is. Enkel de scène rond de driehoek Alkibiades, Sokrates en Agathon laat toe liefde en verlangen in de overdracht te vatten. Het derde deel van het *Banket* vormt dan ook het zwaartepunt van Lacans commentaar.

In de structuur van de liefdesrelatie in het *Banket* onderscheiden we twee partners: *erastès*, minnaar en *eromenos*, beminde. De minnaar is het subject van het verlangen en het tekort. De beminde is de enige die iets bezit. De liefde situeert zich in het register van het niet-weten. De minnaar weet niet wat hij mist en de beminde weet niet wat hij bezit. De kern van de liefdesrelatie bestaat erin dat wat de minnaar ontbreekt niet samenvalt met wat de beminde heeft. Verlangen is in essentie verlangen naar iets anders. De metafoor van de liefde voltrekt zich door een substitutie: de minnaar komt op de plaats van de beminde of, zoals in het geval van Achilles, neemt de beminde de plaats van de minnaar in.

Plato laat in het eerste niet-filosofische deel Aristofanes, de komedieschrijver de meest pakkende dingen over de liefde vertellen. Nergens in het *Banket* draagt de liefde een dergelijk tragisch karakter. Het verbaast dat uitgerekend een hansworst een tragisch vertoog schetst en Agathon, de tragedieschrijver uiterst belachelijk over de liefde spreekt. Agathons discours excelleert in sofistiek. Het ironische effect van zijn macaronisch vertoog beklemtoont dat de liefde niet valt te situeren. Sokrates' dialectiek haalt dit 'poëtisch' vertoog onderuit.

Wanneer Sokrates in het tweede filosofische deel het woord neemt, introduceert hij het tekort in de liefdesrelatie met de vraag 'verlangt de liefdesgod naar hetgeen zijn liefde uitgaat'? Hij maakt hier de overgang van liefde naar verlangen. De verlangende functie van de liefde komt nu scherp in beeld. Sokrates' weten dat uit zijn dialectiek voortspruit en Agathons discours laat uiteenspatten, stoelt op de coherentie van de betekenaar: het koude sluit het warme uit. Bij zijn benadering van de liefde botst Sokrates op de limiet van de betekenaar. De dialectische motor hapert. Daardoor ziet hij zich verplicht naar het register van de mythe over te schakelen. Sokrates houdt op in eigen naam te spreken en geeft het woord aan Diotima. De wetende Sokrates zwijgt en de niet-wetende Diotima spreekt. Diotima's vertoog is rond de begrippen 'eros en schoonheid' gecentreerd. De mythe van Eros' geboorte verhaalt dat Penia, onvermogen zich door de dronken slapende Poros van Eros laat bezwangeren. Liefde wordt geboren vanuit Penia's tekort en buiten Poros' weten. De mythe illustreert Lacans stelling 'liefde is geven wat men niet heeft'. Liefde vertrekt niet vanuit een substantiële liefdeskern maar vanuit het tekort van *erastès*, die actie onderneemt.

Diotima's vertoog verwijderd zich steeds verder van dit tekort en situeert de liefde in het register van het hebben: het streven naar het bezit van goede dingen is de liefde voor de schoonheid. Het verheven hoogtepunt van de liefde is het aanschouwen van de ziel in haar eeuwige en goddelijke essentie. Ook deze illusoire platonische liefde kon geen licht werpen op het vraagstuk van eros in de overdracht. Daarvoor moeten we de overgang maken van Diotima's illusoire imaginaire duale conceptie van de liefde naar de symbolische triangulaire verhouding tussen Alkibiades, Sokrates en Agathon of met Lacan 'om te beminnen moeten we met drie zijn'. Alkibiades haalt ons uit de platonische illusie en brengt ons van de hoge klim naar de opperste schoonheid met beide voeten terug op de grond. Hij situeert de liefde binnen een

relationeel kader bevolkt met mensen van vlees en bloed in het register van de daden. Deze liefde streeft niet naar perfectie en neigt niet naar harmonie. Lacan introduceert iets van een totaal andere orde: het object van verlangen. Dit partieel object maakt ons los van de platonische dialectiek van het schone. Lacan concipieert het object van het verlangen met het Griekse *agalma*, het kostbare object dat zich binnenin Sokrates bevindt en waarvan hij het omhulsel is. De unieke aanblik van dit *agalma* – wijsheid – veroorzaakt bij de machtige en buitensporige Alkibiades een slaafse gehoorzaamheid. Hij is totaal onderworpen aan het object van verlangen dat zich in Sokrates bevindt.

De aanleiding van Alkibiades' publieke confessie is Sokrates' weigering om op zijn erotische avances in te gaan. Lacan verklaart dit niet vanuit Sokrates vermaarde deugd maar vanuit het mysterie van de liefde. Sokrates speelt het door Alkibiades opgezette liefdesspel niet omdat hij weet. Sokrates weigert de metafoor van de liefde omdat hij weet dat hij het beminnenswaardige object niet bezit. Sokrates' essentie is het niets of de leegte. Hij is louter omhulsel. Na deze publieke confessie, formuleert Sokrates een 'analytische' interpretatie. Hij stelt dat niet hijzelf maar Agathon het doel van Alkibiades' woordenomhaal is geweest. Sokrates introduceert hier een overdrachtelijk kader waarbij hijzelf als overdrachtsfiguur fungeert. Alkibiades' liefde is niet voor Sokrates bestemd maar viseert Agathon. Het is in de mate dat Sokrates verlangt – hij verlangt niet naar Alkibiades maar wel om te weten – dat Alkibiades door de liefde wordt bezeten. Het is Sokrates' verdienste deze liefde als overdrachtsliefde te duiden en terug te voeren naar haar werkelijke verlangen. Het verlangen van de mens is het verlangen van de Ander. Volgens Lacan is de Alkibiades-Sokrates-scène het laatste woord dat Plato over de liefde kwijt wou. Plato werkt dit niet verder uit, breekt de ontwikkeling van zijn denken af en presenteert een enigma...dat Lacan ontcijferde.

Nu Lacan in zijn overdrachtsbegrip de liefde van het verlangen conceptueel onderscheidt, onderzoeken we in het volgende deel hoe hij het constituerende tekort van het verlangen met het concept van de castratie – waarin de verhouding van de kleine fallus, *phi* tot de grote fallus, *Phi* centraal staat – concipieert. In deel twee zien we tevens dat de contouren van het 'verlangen van de analyticus' in verhouding tot het 'niet-weten' zich beginnen af te tekenen.

Deel 2. De paradox van het castratiecomplex. Psyche en Eros

Tusschen verlangen en gemis ligt het besloten,
Al wat het leven drijft
J. I. de Haan³⁹²

³⁹² Stassijns en van Strijtem (2013: 152).

Inleiding

Na de diepgaande analyse van Plato's *Banket* waarbij Lacan de verhouding van de liefde tot het verlangen in de overdracht in kaart brengt, focust hij in dit deel op de dialectiek van het castratiecomplex. Volgens Lacan valt het vraagstuk van de overdracht onmogelijk te begrijpen zonder deze dialectiek te doorgronden. De castratie is de nieuwe drijfkracht die Freud in het verlangen introduceert en aan het tekort van het verlangen een betekenis geeft die in Sokrates' dialectiek enigmatisch blijft. Sindsdien werd de *agalma* van de beminde het principe waarbij het verlangen de natuur van de minnaar verandert³⁹³. Lacan concipieert het constituerende tekort van het verlangen met het concept van de castratie waarin de verhouding van de kleine fallus *phi* tot de grote fallus *Phi* centraal staat. Lateraal hiermee tekenen de contouren van het 'verlangen van de analyticus' in verhouding tot het 'niet-weten' zich duidelijker af. Vooraleer Lacan ingaat op de problematiek van de castratie, breekt hij met zijn conceptie van de overdracht als loutere 'herhalingsdwang' en beschouwt hij het concept 'tegenoverdracht' als een overbodig fenomeen. Vervolgens bespreekt hij de verhouding van de vraag tot het verlangen waarop zijn bespreking van de stadia van de libido – oraal, anaal en genitaal – is gebaseerd. Tenslotte focust hij op het castratiecomplex van de genitale fase waarbij hij een rigoureuze onderscheid tussen de imaginaire fallus *phi* en de symbolische fallus *Phi* invoert. Grote *Phi*, de fallus als betekenaar, staat in het centrum van het castratiecomplex en is het teken van het verlangen en de ontbrekende betekenaar, i.e. de reële aanwezigheid, de plaats die de analyticus als 'aanwezige afwezigheid' of 'afwezige aanwezigheid' leeg moet laten.

In hoofdstuk een poneert Lacan dat de overdracht meer is dan een loutere herhalingsdwang. In de overdrachtsmanifestaties schuilt een creatief element dat de overdracht tot bron van fictie maakt. Psychische fenomenen produceren zich opdat de Ander ze hoort. De overdracht toont zich in de verhouding tot wie we spreken. Met dit gegeven trekt Lacan een duidelijke grens tussen de herhaling in de betekenaarsketen die het onbewuste fundeert en de creatieve reproductie in de overdracht.

In het tweede hoofdstuk voert Lacan het begrip tegenoverdracht af. Net als de kleinianen benadert Lacan de overdracht vanuit de positie van de analyticus. Tegengesteld aan de kleinianen beschouwt hij de tegenoverdracht als een overbodig concept en concipieert hij de overdracht met het verlangen van de analyticus. Zowel de kleinianen als Lacan breken met het idee dat de tegenoverdracht uit een onvoldoende geanalyseerd onbewuste van de analyticus voortspuit. Lacan verwierpt mordicus de kleiniaanse gedachte dat een deviatie van de tegenoverdracht door het onbegrip van de analyticus ontstaat. Lacan situeert de overdrachtsproblematiek in het register van de positie van *a*, het partieel object, *agalma* in de verhouding tot het verlangen binnen het kader van de liefde. In deze topologie functioneert kleine *a*, *agalma* in de Ander buiten het weten van het subject waaruit volgt dat tegenoverdracht een effect van de overdracht an sich is. Door de overdracht bekleedt de analyticus net als Sokrates de positie van degene die *agalma* omvat. Tegenoverdracht is geen te karig geanalyseerd onbewuste van de analyticus maar een legitiem effect van de overdracht tout court. Het criterium van zijn correcte positie is niet het 'begrip' daar het eerder wenselijk is dat de analyticus niet begrijpt vanuit de wetenschap dat hij niet vat wat hij zoekt. Enkel zonder te weten wat de analysant verlangt, kan de analyticus het object van het verlangen bezitten. Dit alleen verklaart volgens Lacan de effecten van de tegenoverdracht.

In hoofdstuk drie maakt Lacan een conceptueel onderscheid tussen het verlangen, de vraag en de behoefte. Het sprekende subject vertaalt zijn natuurlijke behoefte in een gearticuleerde vraag.

³⁹³ Cf. (E: 853).

Door de onmogelijkheid alles in betekenaars te vatten, verschijnt in de marge van deze symbolische vertaalslag het verlangen dat onder deze gearticuleerde betekenaarsketen metonymisch doorschuift. De natuurlijke drijfveren van het sprekende subject situeren zich aan gene zijde in de vraag naar liefde en aan deze zijde in het verlangen en het partieel object, *agalma*. Lacan bespreekt de orale en de anale vraag in aanloop naar zijn reflectie over de stadia van de libido in hoofdstuk vier. De orale vraag is de vraag van het subject aan de Ander om gevoed te worden. Het verlangen overstijgt de vraag daar de bevrediging van de vraag het verlangen elimineert. Het subject weigert als vraag te worden bevredigd om niet als verlangen te verdwijnen. Dit is de bron van discordantie tussen de orale vraag en het verlangen. Het subject wil niet dat de vraag wordt bevredigd om het verlangen te vrijwaren. De anale vraag is de vraag van de Ander aan het subject om het excrement op te houden. Het gedeelde subject is een excrement dat om eliminatie vraagt. Het basisfantasma van het obsessionele subject is op het fundament van zijn eigen eliminatie gegrond. Het subject identificeert zich met de fecale kleine *a*, het abjecte object.

In hoofdstuk vier fundeert Lacan de verschillende fases van de libido op de verhouding van de vraag en het verlangen waarmee hij een naturalistische visie pareert. Met zijn gedachte-experiment van de bidsprinkhaan toont Lacan dat het hypothetische ‘natuurlijke’ animale verlangen verschilt van het humane verlangen dat aan de betekenaarsketen is opgehangen. De vrouwelijke bidsprinkhaan wil alles. Ze verkiest het geheel boven het deel en wil de kop van haar partner om door procreatie het leven te continueren. Dit contrasteert schril met het humane verlangen dat op de metonymische verhouding van een pars pro toto is gebaseerd en zich rond een partieel object, *agalma* centreert. Een wezenlijke verbrokkeling kenmerkt de identificatie tussen het subject en het object van het orale verlangen. Het subject ontmoet in het veld van de Ander naast de beelden van zijn eigen verbrokkeling de objecten van het verlangen van de Ander. Binnen het symbolische kader van de orale vraag weerspiegelt de Ander de gearticuleerde honger van het subject. In de anale fase komt de vraag van de Ander waardoor het object van de gift ontstaat. De Ander sommeert het subject zijn excrement af te geven. Wat het kan geven, kan het ook houden. Dit vormt het radicale kantelpunt waarop de projectie van het verlangen van het subject in de Ander overgaat. Op dit punt constitueert het anale verlangen zich. De Ander fungeert als bewaarplaats van fecale objecten en het subject identificeert zich met het geëvacueerde object. Dit is het nulpunt van het verdwijnen of de *aphanisis* van het verlangen dat op het effect van de vraag van de Ander berust. Hier treffen we de oorsprong van de neurotische afhankelijkheid waarbij de plaats van het verlangen totaal afhankelijk is van de vraag van de Ander. We kunnen enkel iets over het verlangen zeggen indien we op de vraag, een articulatie in betekenaars, terugvallen. Vandaar dat een ‘natuurlijk’ verlangen – zonder vraag in betekenaars – niet bestaat. In de genitale fase ontstaat een splitsing tussen de appreciatie van het fallische object en de depreciatie van het verlangen van het infantiele subject. Het fallische drama houdt in dat bij het ontluiken van het genitale verlangen het kind niet over de corresponderende seksuele act beschikt.

In hoofdstuk vijf werkt Lacan deze splitsing in de genitale fase verder uit met het castratiecomplex. In de castratie is kleine *a* gelijk aan de Ander min *phi*. Kleine *phi* symboliseert wat bij A ontbreekt. Hier installeert zich de dialectiek van de castratie. De functie van de fallus *phi* in het imaginaire veld is niet identiek aan de Ander, die door het tekort van de betekenaar is gemarkeerd, maar is de oorsprong van dit tekort. De Ander constitueert zich in verhouding tot object *phi*. Hier verschijnt de impasse van de liefde. Het subject kan de vraag van de Ander enkel beantwoorden door van de Ander het object van zijn verlangen te maken. Lacan benadert de castratieproblematiek met Zucchi's schilderij *Psiche sorprende Amore* naar een verhaal uit Apuleius' *Metamorfosen* dat handelt over de verhouding van de ziel-psyche tot het verlangen-eros. In de genitale fase onderscheidt de vraag zich haarscherp van het verlangen. Lacan noemt deze splitsing het castratiecomplex. Hij duidt het kruispunt van de geboorte van

de ziel en het castratiecomplex. Psyche komt als ziel tot leven op het moment dat eros, het verlangen op de vlucht slaat. Psyches lijden wekt de ziel tot leven. Zucchi's schilderij incarneert de paradox van het castratiecomplex waarin Lacan een strikt onderscheid poneert tussen het object van de vraag en de plaats van het verlangen in de Ander. De genitale drift wordt door deze inherente splitsing van het castratiecomplex gemarkeerd. Lacan associeert het castratiecomplex met de term *aphanisis*, de angst van het subject voor het verdwijnen van het verlangen. De castratie symboliseert het verlies van het verlangen: Eros verdwijnt na zijn ontmaskering in het zwerk. Lacan stelt dat het subject de *aphanisis* niet moet vrezen maar er zijn toevlucht moet nemen om het verlangen de rug toe te keren. Het symbool van het verlangen – de fallus – is waardevoller dan het verlangen zelf. Achter de weelderige bloemenbos, die Eros' geslacht afdekt, schuilt niets. Wat Psyche met haar kromzwaard wil afsnijden, is weg. De florale weelderigheid bedekt niet de bedreigde fallus van Eros maar een 'afwezige aanwezigheid' of een 'aanwezige afwezigheid'. In de genitale fase kan het subject het ritme van het verlangen van de Ander niet accepteren. De psychische organisatie kan zich niet aan de realiteit van het seksuele verlangen adapteren. De aanpassing lukt niet omdat het fallische orgaan in een betekenaar transformeerde. Deze deletie van het orgaan wordt het teken van een afwezigheid: de fallus. De fallus als betekenaar *Phi*, Φ suppleert het punt waar de Ander door een ontbrekende betekenaar wordt geconstitueerd. De fallus wordt de betekenaar van het punt waar de betekenaar ontbreekt. De betekenaar valt samen met het gedeelde subject die het subject laat verdwijnen – *aphanisis*. Dit verklaart het onbewuste statuut van het gedeelde subject. De fallus als betekenaar vormt de kern van een coherent begrip van het castratiecomplex waarin de castratie het centrum van de economie van het verlangen vormt. De hamvraag luidt: hoe kan A, als plaats van het woord analoog worden aan het object van verlangen, *a*? Deze denivellering wordt de essentiële regulatie van de problematiek van het menselijk verlangen. De krijtlijnen van het verlangen van de analyticus beginnen zich hier uit te tekenen. Opdat de analyticus kan hebben wat de ander ontbreekt, moet hij het niet-weten bezitten. Hij is veroordeeld tot een verwondering waarvan hij enkel het teken van de ontbrekende betekenaar Φ kan geven. Aan de ene kant provoceert dit teken de meest onzegbare angst daar er geen betekenaar is om de angst te betekenen. Aan de andere kant is het de enige weg waarlangs de ander zich toegang tot het onbewuste kan verschaffen.

In het zesde en laatste hoofdstuk werkt Lacan het statuut van de symbolische fallus Φ – symbool en betekenaar – uit. Symbool Φ is onontbeerlijk om het effect van het castratiecomplex op de veerkracht van de overdracht te begrijpen. Lacan onderscheidt kleine *phi* en grote *Phi* met de symbolische termen: Φ en ϕ . Kleine *phi* staat voor de imaginaire fallus in de psychische economie van het castratiecomplex. Symbool grote *Phi* komt op de plaats van de ontbrekende betekenaar. Het tekort van de betekenaar verschijnt bij het ontluiken van de subjectieve dimensie van de vraag van het kind. Als het subject een vraag stelt, komt het erop aan te achterhalen wat het verlangt. Op dit punt interenieert het tekort van de betekenaar Φ . Door de vraag terug te voeren naar het verlangen ontmoeten we een wereld van tekens. Het teken verwijst niet naar de realiteit maar naar een verhouding tot iets anders. Het onbewuste verhoudt zich tot een oorspronkelijk definitief verloren object. Rond dit object cirkelen onze fantasma's. Het object situeert zich op een radicaal punt in de verhouding van het subject tot de betekenaar. De toekenning van een betekenaar aan het subject maakt het tot betekenaar. De betekenaarsketen, die de betekenis van teken tot teken overdraagt, moet ergens halt houden en een teken geven dat we met deze tekens kunnen opereren. Hier verschijnt de geprivilegieerde betekenaar Φ . De fallus Φ is teken, actiemiddel en aanwezigheid van het verlangen. Het is een reële aanwezigheid, i.e. aanwezigheid van het verlangen en afwezigheid van de betekenaar. Op Zucchi's schilderij incarneert Psyche het fallische beeld. Niet de vrouw of de man ondersteunen de castratie maar het fallische beeld dat op het lichaam wordt geprojecteerd. De onnoembare verhouding van het subject tot de betekenaar van het verlangen Φ projecteert zich in het

lichaam. Hieraan ontspruit een imaginaire conflict waarbij het subject zich met of zonder fallisch aanhangsel ziet. Rond dit imaginair punt ϕ ontwikkelen zich de symptomatische effecten van het castratiecomplex in het veld van de neurose. Lacan focust vooral op het obsessionele subject. Aan de basis van het obsessionele fantasma bevindt zich de 'belediging' van de reële aanwezigheid. De agressie van het obsessionele subject is gericht tegen de verschijning van de Ander als fallus. De obsessie slaat de imaginaire fallus in de Ander om de symbolische castratie te helen. Hij wil het verlangen restitueren door de Ander te degraderen. Dit neemt in verhouding tot de castratie een agressieve vorm aan, i.e. de verwerping van het teken van het verlangen van de Ander. Dit determineert de kenmerkende onmogelijkheid van het obsessionele subject om het eigen verlangen te manifesteren.

De ϕ is een degradatie van Φ , de fallische functie voor alle spreekwezens. De fallische functie verschijnt onder gedegradeerde vormen in de obsessionele structuur. De ϕ is bewust en is in het symptoom zichtbaar. Maar ook onder deze manifeste vorm valt de fallische functie ten prooi aan de verdringing. Subject zijn is een plaats hebben in de Ander als plaats van het woord. \mathcal{A} symboliseert het tekort van het woord in de Ander. Geconfronteerd met dit manco herkent het subject zich niet en verdwijnt het. Lacan associeert de *aphanisis* met de realisatie van het fantasma. Deze *aphanisis* slaat op het onvermogen van het subject om zijn erectie non-stop vol te houden. Centraal in het obsessionele fantasma staat het einde van de erectie en het verdwijnen van het verlangen. De vrees van het obsessionele subject voor de *aphanisis* ontstaat door de functie Φ op de proef te stellen. Φ symboliseert de belediging van de reële aanwezigheid. Het gaat erom de reële aanwezigheid te reduceren in het mechanisme van het verlangen. Dit is het thema van de degradatie van de Ander in de ander. Het verlangen bewoont de plaats van de reële aanwezigheid. Het gegeven dat de symbolische Φ enkel als degradatie optreedt, is de reden waarom we de fallus enkel in de functie van de imaginaire ϕ zien.

Lacans vertrekpunt vanuit de socratische ervaring toont dat de analyticus als wetende en als drager van *agalma* wordt geraadpleegd. Een bepaalde tijd representeert de analyticus in de overdracht niet het object van verlangen maar de betekenaar. De analyticus moet de plaats waar de betekenaar Φ wordt geappelleerd, leeg laten opdat de analysant de ontbrekende betekenaar kan vinden. De paradox van de analytische functie bestaat erin dat de analyticus op de plaats waar zijn weten wordt verondersteld, geappelleerd wordt om de reële aanwezigheid te zijn: Φ . De analyticus zwijgt in zijn 'tekort aan zijn'. Het subject van de analyticus verdwijnt daar het is doorstreept en onderwerpt zich aan de betekenaars van de vraag.

Het fantasma is het enige equivalent van de drift waardoor het subject de plaats van het antwoord, dat het in de overdracht verwacht, kan aanduiden. In het fantasma ($\$ \diamond a$) vat het subject zich als tekort tegenover een geprivilegieerd object a , dat een imaginaire degradatie van de Ander is. Opdat de analyticus in de overdracht het fantasma op het niveau van het gedeelde subject binnentreedt, moet hij $\$$ incarneren. Uiteindelijk moet de analyticus kleine a , het object van het fantasma, object van het verlangen van de Ander belichamen.

1. Creatie en fictie in de overdracht

De verhouding van het subject tot de betekenaar en het object

Vooraleer Lacan dieper ingaat op het creatieve element in de overdracht beschrijft hij de positie van het subject in verhouding tot de betekenaar en het object, i.e. het fantasma. Op basis van deze verhoudingen introduceert Lacan een onderscheid tussen de herhalingsdwang van de betekenaarsketen die het onbewuste fundeert en de creatieve reproductie binnen de overdracht waarin het object het metonymische verglijden van de betekenaar stopt. Lacan resumeerde de positie van het subject topologisch in de *graphie*. De algemene vorm is de *splitting*³⁹⁴, de ontubbeling in twee betekenaarsketens waar het subject zich constitueert. De ontubbeling is het noodzakelijke gevolg van de initiële logische relatie van het subject tot de betekenaar. De existentie van een onbewuste betekenaarsketen volgt uit de positie van het subject als ondersteuning van de betekenaar. In verhouding tot de onbewuste betekenaarsketen, die het sprekende subject constitueert, presenteert het verlangen zich in een metonymische positie die door de betekenaarsketen wordt gedetermineerd. De metonymie produceert zich in het subject als ondersteuning van de betekenaarsketen. Doordat het subject het merkteken van de betekenaarsketen ondergaat, installeert de metonymie zich in het subject. Deze metonymie bestaat uit het eindeloze verglijden van de betekenaars in de continuïteit van de betekenaarsketen. Wanneer iets het eindeloze verglijden opwaardeert, neemt het de waarde van een geprivilegieerde object aan en stopt het dit eindeloze verglijden. Een object *a* kan zo in verhouding tot het subject een essentiële waarde aannemen die het fundamentele fantasma constitueert: ($\$ \diamond a$). Het subject herkent er zich als gefixeerd. In deze geprivilegieerde functie noemen we het *a*. Het is in de mate dat het subject zich identificeert met zijn basisfantasma dat het verlangen consistentie krijgt. Het verlangen is in de freudiaanse ‘horigheid’³⁹⁵ geworteld. In lacaniaanse termen toont het verlangen zich in het subject als het verlangen van de Ander. Lacan definieert de Ander als de plaats van het woord. Van zodra er woorden aan te pas komen, wordt deze plaats geëvoceerd. Deze derde plaats bestaat altijd in de relatie tot de ander – *a* – van zodra er een articulatie van betekenaars is. Deze grote A is geen absolute andere; geen andere die als subject of als moreel gelijke wordt gerespecteerd. Het is een Ander die als plaats noodzakelijk is maar constant wordt onderworpen aan de vraag wat die Ander garandeert. Het is een Ander die eeuwig verdwijnt en hierdoor het subject in een onophoudelijk verdwijnende positie plaatst (SVIIIb: 205-207).

De liefde hecht zich aan de vraag die we aan de Ander stellen – Wat kan hij geven? Wat kan hij antwoorden? De liefde valt niet samen met alle vragen waarmee we de Ander bestoken maar

³⁹⁴ Lacan in *La science et la vérité*: “Le statut du *sujet* dans la psychanalyse, dirons-nous que l’année dernière nous l’ayons fondé? Nous avons abouti à établir une structure qui rend compte de l’état de refente, de *Spaltung* où le psychanalyste le repère dans sa praxis” (E: 855).

³⁹⁵ In *Massenpsychologie en Ik-analyse* noemt Freud de verliefdheid in haar extreemste uitingsvormen of fascinatie, ‘verliefde horigheid’: “Het verschil tussen identificatie en verliefdheid in haar extreemste uitingsvormen, die men fascinatie, verliefde horigheid noemt, is nu moeiteloos te beschrijven. In het eerste geval heeft het Ik zich met de eigenschappen van het object verrijkt, het object – om een uitdrukking van Ferenczi te gebruiken – ‘geïntrojecteerd’; in het tweede geval is het verarmd, heeft het zich aan het object overgeleverd, dit in de plaats van zijn belangrijkste bestanddeel gesteld” (F8: 265). Freud besprak dit eerder in *Het maagdelijkheidstaboe*: “Krafft-Ebing heeft in 1892 de term ‘seksuele horigheid’ gekozen om het feit aan te duiden dat iemand ten opzichte van een ander met wie hij geslachtsverkeer onderhoudt, een ongewoon hoge graad van afhankelijkheid kan bereiken. Deze horigheid kan in sommige gevallen zeer ver gaan en zelfs in het verlies van enige zelfstandige wil en het dulden van zeer zware zelfopofferingen resulteren; (...)” (F8: 33). Volgens (Elp: 76, St: 132) staat *Hörigkeit*, ‘horigheid’ niet in de stenotypie en komt in de notities het woord *inconscient*, ‘onbewuste’ voor.

situeert zich voorbij die vragen. Het probleem bestaat erin de relatie die de Ander – tot wie de vraag naar liefde is gericht – met het verschijnen van het verlangen verbindt, te vatten. De Ander is niet onze gelijke maar iets dat zijn verval (*décheance*) representeert, i.e. iets van de natuur van het object. Het gaat in het verlangen over een object, niet over een subject. Op dit punt situeert zich het verschrikkelijke gebod van de liefdesgod dat van het aangewezen object een object maakt waarvoor we als subject verdwijnen. Deze depreciatie incasseren we als ‘subject’. Het ‘object’ overkomt het tegenovergestelde. Het object wordt overgewaardeerd. Deze overwaardering van het object redt de waardigheid van het subject. Het object maakt dat de mens iets anders is dan louter een subject dat onderworpen is aan het eindeloze verglijden van de betekenaar, i.e. de metonymie. Het maakt van hem iets anders dan het subject van het woord. Het maakt ons uniek en onvervangbaar op het punt waar we de waardigheid van het subject situeren. De individualiteit linkt Lacan niet aan de uniciteit van het lichaam, maar aan de geprivilegieerde relatie waar we als subject in het verlangen culminerend. Lacan schetst hier wat hij de ‘draaimolen van de waarheid’ noemt, waarin we vanaf het begin van dit seminarie meedraaien. Middels de overdracht poogt hij de consequenties hiervan op het intiemste vlak van de psychoanalytische praxis aan te tonen (SVIIIb: 207).

Creatie in de overdracht

Lacan benadert dit jaar de overdracht niet alleen niet op een klassieke manier maar bovendien op een wijze die hij zelf nog nooit eerder hanteerde. Tot op heden waarschuwde hij voor een benadering van het overdrachtsfenomeen met de connotaties positief of negatief. Tot nog toe legde Lacan de nadruk op het gegeven dat de overdracht in laatste instantie een ‘herhalingsdwang’ is. Zijn commentaar op het *Banket* met als centraal thema de ‘liefde’ is een radicaal andere benadering van de overdracht. Hij stelt dat we de twee benaderingen moeten samenbrengen. Lacan legt dit jaar het volle accent op de functie van het verlangen, niet alleen bij de analysant maar in essentie bij de analyticus. Lacan verwijst naar Nunbergs (1951) artikel *Transference and reality* dat getuigt van de onduidelijkheden die een gebrek aan methodische benadering van de overdracht met zich meebrengt. De auteur maakt een onderscheid tussen de ‘overdracht’ en de ‘herhalingsdwang’ (SVIIIb: 208-209). Nunberg (1951: 5) vergelijkt de overdracht met een januskop met een gezicht op het verleden (herhalingsdwang) en het andere op het heden (overdracht) gericht:

It might appear as if the concept of transference and the concept of repetition compulsion had been confused here, but this is certainly not the case. In so far as a repetition of previous states takes place in the transference situation, transference is a manifestation of the repetition compulsion. In so far, however, as in transference the wishes and drives are directed towards the objects of the external world, though through the repetition of old experiences, transference is independent of the repetition compulsion. Repetition compulsion points to the past, transference to actuality (reality) and thus, in a sense, to fixate, to ‘freeze’, the old psychic reality, hence it becomes a regressive force; transference attempts to re-animate these ‘frozen’ psychic formations, to discharge their energy and to satisfy them in a new and present reality, and thus becomes a progressive force (Nunberg, 1952: 5).

Lacan is het oneens met Nunbergs onderscheid. Waarover gaat het wel? Aan het begin van de geschiedenis ontdekte Freud de overdracht als een ‘spontaan proces’. Het was zelfs een nogal verontrustend proces in het perspectief van wat de eminente pionier Breuer onverhoeds overkwam. Al vlug werd de overdracht in verband gebracht met de ‘aanwezigheid van het verleden’. Even snel was er de overtuiging dat de overdracht hanteerbaar is door de ‘interpretatie’, i.e. vatbaar voor de actie van het woord. Daarbij komt dat de overdracht zelf de actie van het woord ondersteunt. Hierin schuilt uiteraard een ambiguïteit. Al dan niet geïnterpreteerd draagt de overdracht een soort ‘onherleidbare limiet’ in zich, besluit Lacan (SVIIIb: 209-210). Op dit punt verwijst Lacan naar Jones (1910) die dit behandelt in *The action*

of *suggestion in psychotherapy*³⁹⁶. Waarin bestaat nu de problematiek? In normale omstandigheden, i.e. in de analyse van neurotici, wordt de overdracht op basis van en met het instrument van de overdracht zelf geïnterpreteerd. Hieruit volgt onvermijdelijk dat de analyticus de overdracht niet kan interpreteren en interveniëren vanuit de positie die de overdracht hem verschaft. Bijgevolg rest er altijd een onherleidbare marge van suggestie³⁹⁷ – een immer verdacht element. We moeten de limiet hiervan vastleggen. De aanwezigheid van het verleden is de realiteit van de overdracht. Het betreft een aanwezigheid in daden, i.e. een reproductie of heruitgave (SVIIIb: 210-211). Freud in *Herinneren, herhalen en doorwerken*: “(...) we mogen zeggen dat de analysant zich van het vergetene en verdrongene helemaal niets *herinnert*, maar dat hij het wel *ageert*. Hij reproduceert het niet als herinnering maar als daad, hij *herhaalt* het, uiteraard zonder te weten dat hij het herhaalt” (F6: 427)³⁹⁸. Een reproductie in daden impliceert dat er in de manifestatie van de overdracht een ‘creatief element’ aanwezig is. Lacan vindt deze articulatie essentieel. Dit idee was reeds in obscure vorm aanwezig bij een aantal auteurs. Lacan verwijst naar Lagaches onderscheid tussen de ‘herhaling van de behoefte’ en de ‘behoefte van de herhaling’³⁹⁹. Lacan stelt dat dit een didactische tegenstelling is die in de ervaring van de overdracht niet aan de orde is. Primo, de behoefte van de herhaling. Lacan formuleert de overdrachtsfenomenen in de vraag: waarom moet een subject voor eeuwig een betekenis herhalen? We moeten dit in positieve zin begrijpen: wat wil het subject met zijn gedrag zeggen? Dit een behoefte noemen, is een deviatie. Secundo, de overdracht als herhaling van een behoefte. Een behoefte die zich op het ene moment als ‘overdracht’ en op het andere als ‘behoefte’ manifesteert⁴⁰⁰, resulteert in een impasse. Lacan gaf al aan dat het een reeds lang vervlogen behoefte – een schaduw van een behoefte – betreft en juist hierdoor is haar verdwijning⁴⁰¹ mogelijk. Hier verschijnt de overdracht als bron van fictie. Het subject veinst⁴⁰², fabriceert, construeert iets in de overdracht. Wat is nu de ‘natuur’ van deze fictie en wat is het ‘object’? Gezien het om fictie gaat, stelt zich de vraag ‘wat’ men veinst en voor ‘wie’? Alvast niet voor de persoon aan wie men zich ‘wetend’ adresseert. Maar het is niet omdat men zich ‘onwetend’ adresseert dat de geadresseerde persoon eensklaps verdwijnt. Het onbewuste, dat zich bij dromen reveleert, leert dat psychische fenomenen zich produceren opdat de Ander ze

³⁹⁶ *Seuil* verwijst naar *La Fonction de la suggestion* (SVIIIb: 210) en *Stécriture* verwijst naar *La suggestion et son action thérapeutique* (St: 134). In de Franse vertaling (Jones, 1925) luidt de titel *La suggestion et son action psychothérapeutique*. Jones (1910: 282) resumeert de kern van zijn artikel: “The term suggestion covers two processes, ‘verbal suggestion’ and ‘affective suggestion’, of which the latter is the more primary, and is necessary for the action of the former. Affective suggestion is a *rapport*, which depends on the transference (*Übertragung*) of certain positive affective processes in the unconscious region of the subject’s mind; these are always components of derivatives of the psychosexual group of activities. (...). Suggestion plays the chief part in all methods of treatment of the psychoneuroses except the psycho-analytic one. It acts by releasing the repressed desires that are finding expression in the form of symptoms, and allowing them to become attached to the idea of the physician. This is often of temporary and sometimes of permanent benefit, but in severe cases the replacement is inconvenient and detrimental. In psychoanalysis, on the contrary, the repressed tendencies are permanently released by being made conscious, and hence can be directed, by sublimation, to more useful, non-sexual, social aims”.

³⁹⁷ Volgens Jones (1910: 248) maakt de suggestie deel uit van de overdracht.

³⁹⁸ Freud kaartte dit onderwerp eerder al aan in het *Nawoord* van zijn *Dora-studie* (1905e [1901]): “Zo werd ik dus door de overdracht verrast, en vanwege de onbekende factor, waardoor ik haar aan de heer K. deed denken, wreekte zij zich op mij, zoals ze zich om de heer K. wilde wreken, en liet mij in de steek, zoals ze zich door hem misleid en in de steek gelaten waande. Zo *ageerde* zij een essentieel deel van haar herinneringen en fantasieën in plaats van ze in de behandeling te reproduceren” (F4: 222).

³⁹⁹ Lagache (1982 [1961]: 212): “Dans la névrose de transfert, le moi est sous l’empire de l’automatisme de répétition, de quelque façon qu’on l’interprète, comme répétition de besoin ou comme besoin de répétition”.

⁴⁰⁰ (Elp 77) stelt een andere versie voor ‘Een behoefte die zich op een of ander moment kan manifesteren om de overdracht te manifesteren’. Ze gaan niet akkoord met de zinsnede in *Seuil* die zou impliceren dat indien de behoefte zich manifesteert dit de exit van de overdracht zou betekenen.

⁴⁰¹ (St: 135) vermeldt hier *répétition*, ‘herhaling’ in plaats van *disparition*, ‘verdwijning’ (SVIIIb: 212).

⁴⁰² *Feint*, ‘veinst’ (St: 135; Elp: 77) komt in *Seuil* (SVIIIb: 212) niet voor.

zou horen. De overdracht manifesteert zich in verhouding tot wie we spreken. Dit is een essentieel gegeven dat een grens vastlegt en tegelijkertijd waarschuwt om het fenomeen van de overdracht niet verloren te laten gaan in een herhaling die het onbewuste fundeert. Buiten de analyse bestaan herhalingen gelieerd aan de constante⁴⁰³ van de betekenaarsketen in het subject. Dit type herhalingen onderscheidt Lacan strikt van de overdracht⁴⁰⁴. Het is in deze zin dat een onderscheid zich opdringt waarin Nunbergs vergissing binnensluipt (SVIIIb: 211-212).

⁴⁰³ In plaats van *constante*, ‘constante’ staat in bepaalde notities *structure*, ‘structuur’ (St: 136).

⁴⁰⁴ In *Seminarie XI* werkt Lacan dit onderscheid verder uit met twee aristotelische termen: *tuché* en *automaton*. *Tuché* is de ontmoeting met het reële en *automaton* staat voor de betekenaarsketen. De analytische praxis is gericht op de kern van het reële. In de psychoanalyse gaat het om een gemiste ontmoeting. Het betreft een afspraak met het reële dat telkens weer ontsnapt. Dat reële bevindt zich voorbij *automaton*, de insisterende terugkeer van de tekens waartoe het lustprincipe aanzet. Het reële bevindt zich altijd achter *automaton* (SXI: 51-54).

2. De overbodigheid van de tegenoverdracht

De Ander als logische prioriteit

Lacan onderzoekt nu hoe kleiniaanse psychoanalytici het concept van de overdracht concipiëren. Zij situeren de overdracht – net als Lacan – aan de kant van de analyticus. Anders dan Lacan doen zij dit met het concept van de tegenoverdracht. Lacan schetst vooreerst de gangbare invulling van het concept. Ab initio was de idee van tegenoverdracht bij de uitwerking van de notie overdracht aanwezig. Tegenoverdracht sloeg op het ‘niet geanalyseerde’ onbewuste van de analyticus, dat schadelijk is voor zijn psychoanalytisch functioneren. Een verholten iets wordt de bron van ongecontroleerde antwoorden. Indien een dergelijk vergeten hoekje van het onbewuste van de analyticus wordt veronachtzaamd, kunnen blinde vlekken ontstaan die in de praktijk vervelende tot ernstige gevolgen kunnen hebben, zoals een gemiste interventie of een dwaling. Hierdoor ligt de klemtoon op de noodzaak van een ver doorgedreven didactische analyse. Dit wijdverbreide gevestigde discours van de vijftiger jaren onderschrijft Lacan niet. Het bovenstaande vertoog steunt op het idee dat de analyticus op de communicatie van zijn onbewuste met dat van de patiënt moet vertrouwen opdat bij de analyticus afdoende appercepties zouden ontstaan. Het uitgangspunt is dat de analyticus wordt geïnformeerd over wat zich in het onbewuste van de analysant afspeelt (SVIIIb: 220-221). Heimann (1989 [1949/1950]: 75) schrijft:

Our basic assumption is that the analyst's unconscious understands that of his patient. This rapport on the deep level comes to the surface in the form of feelings which the analyst notices in response to his patient, in his 'counter-transference'. This is the most dynamic way in which his patient's voice reaches him.

Hoe kunnen we een dergelijke communicatie tussen twee onbewustes begrijpen? Lacan poneert dat hoever een analyse ook wordt doorgedreven, nooit een exhaustieve opheldering van het onbewuste mogelijk is. Wanneer we bijvoorbeeld het idee van een ‘voorraad-onbewuste’⁴⁰⁵ aannemen, kunnen we ons inbeelden dat een gewaarschuwd subject – door de ervaring in zijn didactische analyse – het als een instrument kan bespelen. Het is geen bruto onbewuste maar een handelbaar onbewuste, i.e. een onbewuste met de ervaring van het onbewuste. Los van dit voorraad-onbewuste rest de noodzaak het overgangspunt waar we de ‘ontoegankelijkheid’⁴⁰⁶ tot het bewuste kunnen bereiken, op te helderen (SVIIIb: 221-222). De ontoegankelijkheid tot het bewuste vormt het fundament van het onbewuste. Hoe kan deze ontoegankelijkheid toegankelijk worden gemaakt? Lacan poneert dat het onbewuste slechts in strikt gelimiteerde condities via een omweg langs de Ander kan worden bereikt. Dit noodzaakt een psychoanalytische kuur en reduceert onaantastbaar de mogelijkheden van een zelfanalyse. Om deze overgang te situeren, vertrekt Lacan van de logische prioriteit dat elke onbewuste ervaring primair als onbewuste van de Ander ontstaat. Elke ontdekking van het eigen onbewuste dient zich aan als een voortschrijdend vertaalstadium van het onbewuste van de Ander. Met de aanname van de functie van de Ander ontmoeten we het obstakel tot het onbewuste waarop elk subject in zijn eigen analyse botst. Deze hinderpaal is de kracht van de imaginaire captatie, van de miskenning door het ego. Dit is een essentieel en origineel element van Lacans onderwijs (SVIIIb: 222-223). In *Seminarie I*, stelt Lacan dat het ego een dynamische imaginaire functie is die zich als defensie of weigering manifesteert. De fundamentele functie van het ego is de

⁴⁰⁵ *Un inconscient-réserve* (SVIIIb: 221); *un inconscient «réserve»* (St:141).

⁴⁰⁶ In *College VII Manifeste droominhoud en de latente droomgedachten* gebruikt Freud ‘ontoegankelijk’ en ‘onbewust’ als synoniem (F7: 301).

miskenning (SI: 64, 76, 218). Lacan maakt in die periode een onderscheid tussen de symbolische overdracht via het woord en de imaginaire overdracht die als obstakel fungeert (SI: 127). Zo definieert hij de tegenoverdracht als een functie van het ego van de analyticus, i.e. de som van zijn vooroordelen (SI: 31). Op dit punt in Lacans onderwijs betekent tegenoverdracht een miskenning van de analyticus die zich in het imaginaire register situeert.

De stoïcijnse apathie

Dit imaginaire domein dat met de ontcijfering van het onbewuste is verstrengeld, heeft in een eigen analyse een andere positie dan in de verhouding tot de Ander. Hier verschijnt het stoïcijnse ideaal van de psychoanalyticus. Lacan onderscheidt de kleine ander ‘binnen’ het subject (eigenliefde) en de kleine ander van het imaginaire ‘buiten’ het subject. Er is met andere woorden sprake van een ‘interne’ en ‘externe’ kleine ander. De weg van de stoïcijnse apathie vraagt dat het subject van de analyticus ongevoelig blijft voor verleidingen en misdragingen van deze kleine ander aan de buitenkant. Deze externe kleine ander bezit altijd een zekere macht over het subject zoals bijvoorbeeld de macht om het door zijn aanwezigheid te hinderen. Indien de analyticus dit pad verlaat, is dit volgens Lacan niet louter toe te schrijven aan een zogenaamde ontoereikende voorbereiding van de analyticus in casu een gefaalde didactische analyse. Lacan bemerkt dat de herkenning van het onbewuste de analyticus niet buiten het bereik van zijn passies plaatst. Waarom zou een analyticus – onder het mom dat hij goed geanalyseerd is – ongevoelig zijn voor een opwellende vijandige gedachte bij de aanwezigheid van een wezen? Vanuit deze veronderstelling zijn bij deze aanwezigheid de meest uiteenlopende reacties mogelijk. Waarom liefde en haat uitsluiten? Waarom zouden die het functioneren van de analyticus in diskrediet brengen? Uit de formulering van de vraag volgt maar één antwoord. Hoe beter de analyticus wordt geanalyseerd, hoe beter hij in staat is om openhartig te beminnen of om openlijk in een staat van aversie te verkeren in zijn verhouding tot zijn analysant. Dit stoort blijkbaar vele psychoanalytici, aldus Lacan. Als de eis tot analytische apathie is gefundeerd dan moet die zich ergens anders vestigen (SVIIIb: 223-224). Indien de analyticus deze apathie realiseert – als populair of deontologische beeld – heeft hij een verlangen dat sterker is dan bijvoorbeeld het verlangen om de analysant te omhelzen of door het raam te kieperen. Lacan ziet het als een slecht voorteken als een analyticus dit nog nooit voelde, maar het mag uiteraard niet effectief voorvallen. Waarom niet? Omdat de analyticus over een sterker verlangen beschikt daar er zich door zijn eigen analyse een kentering in de economie van zijn verlangen voordeed (SVIIIb: 225). Deze kentering pivoteert rond het punt van de doodswens of de dood die de analyticus ‘speelt’.

De analyticus speelt de dood

Lacan wijst er op dat Freud in *De Rattenman* een fragment van Alkibiades’ discours uit het *Banket* citeert. Freud kon uit duizenden andere voorbeelden kiezen om de verstrengeling van de doodswens met de liefde – i.e. het conflict tussen liefde en haat (F5: 74-75) – te illustreren en toch opteert hij voor Alkibiades’ vertoog. Lacan vindt het belangrijk dat Freud bij zijn ontdekking van de liefdesambivalentie bij de Rattenman aan Plato’s *Banket* refereert (SVIIIb: 225-226): “We kennen het wezen van de liefde te weinig om hier een bepaalde beslissing te kunnen nemen; vooral de relatie van de *negatieve factor* in de liefde met de sadistische component van de libido is volledig onopgehelderd” (F5: 75-76). Het is met betrekking tot deze negatieve factor dat Freud Alkibiades citeert: “Ja, vaak koester ik de wens hem [Sokrates] niet meer onder de levenden te zien. En toch weet ik dat ik, mocht het ooit gebeuren, nog veel ongelukkiger zou zijn, zo weerloos, zo volkomen weerloos ben ik tegenover hem” (F5: 76; P6b:

125; 216C). Lacan refereert vervolgens aan Plato's *Filebos*⁴⁰⁷ en verwijst naar het idee dat van alle verlangens de doodswens het sterkste moet zijn daar de zielen die in Erebos⁴⁰⁸ vertoeven er ook blijven. Hij laat Plato's argument voor wat het waard is maar het illustreert wel de richting van hoe hij de reorganisatie of de herstructurering van het verlangen van de analyticus concipieert. Lacan stelt verder dat een geslaagde persoonlijke analyse van de analyticus uit een onthechting van de herhalingsdwang zou kunnen bestaan. Iets moet de particulariteit van de omweg van de herhaling voorbij gaan, achter zich laten. Iets moet vat krijgen op deze specifieke omweg die Freud articuleert als een fundamentele herhaling in de levensontwikkeling als derivaat van de dooddrift – waarin niets anders rest dan *ἀνάγκη*⁴⁰⁹, *anagkè*, de noodzaak van de terugkeer naar het nulpunt van het levenloze. Volgens Lacan betreft het een metafoor die zich uitdrukt in de actie van de onbewuste betekenaarsketen die alle manifestaties van het sprekende subject markeert. Deze metafoor laat toe een verband tussen de analyticus en de Hades, de dood te poneren. In het spel van de analyse, dat niet tot een spel met twee valt te reduceren⁴¹⁰, speelt de analyticus een dode. Iets in de kleine ander in hem moet in staat zijn om een dode te spelen. Lacan omschrijft in dit spel de positie van de analyticus en de analysant (SVIIIb: 226-227). Op basis van nota's werd het volgende schema gereconstrueerd (SVIIIb: 468):

$$\begin{array}{ccc} & A\ i(a)^2 & \\ & i(a) & S \\ & \$ & \end{array}$$

In het 'analytische' bridgespel heeft de analyticus, S zijn eigen kleine ander voor zich als ego in een spiegelrelatie. De analysant die spreekt, is het gedeelde subject, \$. Dit gedeelde subject heeft op $i(a)$ de plaats van het beeld van zijn eigen kleine a . Lacan noemt het geheel het beeld van de kleine a in het kwadraat $i(a)^2$. Dit is de positie van de Ander die de analyticus inneemt. Lacan stelt dat de analysant een partner heeft namelijk zijn ego (*moi*). Hij moet de waarheid vinden van die kleine ander die de grote Ander van de analyticus is. De paradox van het analytische bridgespel bestaat uit de zelfopoffering van de analyticus die het subject helpt zoeken naar wat er zich in het spel van zijn medespeler bevindt. Om voor te staan in dit bridgespel compliceert de analyticus zijn leven beter niet met een imaginaire partner. Om deze reden stelt Lacan dat het $i(a)$ van de analyticus zich als een dode of dummy⁴¹¹ moet gedragen.

⁴⁰⁷ Zoals vermeld in (St: 144) konden we deze referentie in *Filebos* of *Jongensvriend* (P14) niet terugvinden.

⁴⁰⁸ *Ἔρεβος*, *erebos*, 'duisternis, onderwereld; dodenrijk, diepte'. In Hesiodos' *Theogonie* worden Erebos en de donkere Nacht uit Chaos geboren. Uit Erebos en de donkere Nacht ontstaan de broers Ether en Dag (Hésiode, 1999: 31; 123-124).

⁴⁰⁹ *Ἀνάγκη*, *anagkè*, 'noodzaak, dwang, geweld; noodlot; dwang van de omstandigheden; nood, leed, foltering; gevangenis; natuurlijke behoefte; bloedverwantschap'.

⁴¹⁰ In *La Chose freudienne* stelt Lacan dat er in de analytische situatie geen twee subjecten *tout court* zijn maar wel twee subjecten met elk twee objecten zijnde het 'ego' (*moi*) en de 'ander' (a). Door de particulariteit van een dialectische mathematica kent hun vereniging met het subjectenpaar S en A in het totaal slechts vier termen omdat de exclusierelatie tussen a en a' de twee koppels in de confrontatie tussen de subjecten tot één enkel koppel herleidt. In dit spel met vier brengt de analyticus in dit viertal het primordiale exclusieteken aan van het 'ofwel, ofwel' van de aanwezigheid en de afwezigheid, die formeel de dood, geïmpliceerd in de narcistische *Bildung*, 'vorming, vorm, gestalte', vrijmaakt (E: 429-430).

⁴¹¹ De Franse uitdrukking '*faire le mort*' kan in twee betekenissen worden gelezen. Een eerste betekenis is 'zich dood houden', 'zich niet bewegen'; figuurlijk 'doen alsof men doof is', 'geen teken van leven geven'. Een tweede betekenis komt voor in de context van het 'bridgespel' en betekent 'de dummy zijn'. Dummy is afgeleid van het Engelse *dumb*, 'stom, sprakeloos' en betekent in de algemene context van het kaartspel 'de blinde in het kaartspel'. Specifiek met betrekking tot bridge betekent het 'de kaarten die open op tafel komen' of 'speler die de opgelegde hand heeft, partner van de leider'. Lacan gebruikt de twee betekenissen 'dood' en 'dummy' in deze context door elkaar. Dit illustreert opnieuw de interpretatieve complexiteit bij de lectuur van Lacans onderwijs.

Dit impliceert dat de analyticus altijd moet weten welke kaarten in de kaartverdeling steken (SVIIIb: 227), zoals een goede kaartspeler betaamt. In *La Chose freudienne* stelt Lacan dat de analyticus in de dialectiek van de analyse concreet intervenieert door zich dood te houden. Dit kan op twee manieren: enerzijds door zijn ‘stilte’ als hij de ‘Ander’ is, anderzijds door zijn eigen ‘weerstand’ op te geven als hij de ‘ander’ is. In beide gevallen stelt hij – onder invloed van het symbolische en het imaginaire – de dood voor. De analyticus moet, aldus Lacan, zijn actie in beide registers distinctief herkennen om te weten ‘waarom’ hij intervenieert, ‘wanneer’ het geschikte moment zich aandient en ‘hoe’ hij moet handelen. Volgens Lacan is de primordiale voorwaarde hiervoor dat de analyticus doordrongen is van het radicale onderscheid tussen de ‘Ander’ tot wie hij zijn woord moet richten en de ‘ander’ (*a*) die hij ziet en door wie de Ander hem in zijn vertoog spreekt. Op deze manier kan de analyticus degene worden aan wie dit discours zich adresseert (E: 430).

Tegenoverdracht in kleiniaans perspectief

Kleiniaanse auteurs – Heimann (1989 [1949/1950]: 73-79) en Money-Kyrle (2003 [1956]: 81-93) – poneren dat de analyticus bij zijn onderzoek en zijn behandeling niet alleen met de gevoelens die hij bij de analysant uitlokt, moet rekening houden maar ook met de gevoelens die hij zelf tijdens de analyse ervaart – lees: tegenoverdracht (SVIIIb: 227-228). De huidige definitie van de tegenoverdracht weert terecht de idee van een tekortkoming (SVIIIb: 228; Heimann, 1989 [1949/1950]: 77). Hoewel deze onvolmaaktheid uit de definitie verdween, rest er blijkbaar nog iets dat de naam tegenoverdracht verdient, bemerkt Lacan (SVIIIb: 228):

For the purpose of this paper I am using the term ‘counter-transference’ to cover all the feelings which the analyst experiences towards his patient. It may be argued that this use of the term is not correct, and that counter-transference simply means transference on the part of the analyst. However, I would suggest that the prefix ‘counter’ implies additional factors⁴¹² (Heimann, 1989 [1949/1950]: 74).

De tegenoverdracht is van dezelfde natuur als die andere fase of kant⁴¹³ van de overdracht die de positieve of negatieve gevoelens van de analysant tegenover de analyticus beslaan. De tegenoverdracht bestaat uit de gevoelens van de analyticus die tijdens de analyse door zijn verhouding tot de analysant worden gedetermineerd (SVIIIb: 228). Heimann (1989 [1949/1950]: 75-76) beschrijft in haar artikel *On counter-transference* het geval van een veertigjarige man die haar na een echtscheiding consulteert en na drie weken analyse aankondigt dat hij gaat hertrouwen met een vrouw die hij kort voordien ontmoette. Ze interpreteert dit als weerstand tegen de analyse en een *acting out* van overdrachtsconflicten. Dit valt vaker voor en is relatief gemakkelijk in de analyse te hanteren. Heimann (*Ibid.*: 76) is dan ook stomverbaasd door haar reactie: “I reacted with a sense of apprehension and worry to the patient’s remark. I felt that something more was involved in his situation, something beyond the ordinary acting out, which, however, eluded me”. Heimann is ongerust, bezorgd en heeft angstige voorgevoelens die haar erop wijzen dat ze er speciaal aandacht moet aan besteden omdat iets haar ontschiet. Dit gevoel laat haar toe de zaak beter te begrijpen en verder uit te spitten (SVIIIb: 229):

In giving the gist of an analytic session I hope to illustrate my contention that the analyst’s immediate emotional response to his patient is a significant pointer to the patient’s unconscious processes and guides him towards fuller understanding⁴¹⁴. It helps the analyst to focus his attention on the most urgent elements

⁴¹² Lacans nu volgende theoretische elaboratie weerlegt Heimanns stelling.

⁴¹³ *Stécriture* suggereert *face* naast *phase* (St: 146).

⁴¹⁴ Heimann (1989 [1949/1950]: 78): “The emotions roused in the analyst will be of value to his patient, if used as one more source of insight into the patient’s unconscious conflicts and defences; and when these are interpreted

in the patient's associations and serves as a useful criterion for the selection of interpretations from material which, as we know, is always overdetermined (Heimann, 1989 [1949/1950]: 77).

Lacan verwijst verder naar Money-Kyrle die in *Normal counter-transference and some of its deviations* een casus uit zijn praktijk bespreekt. Het hoofdthema van de casus handelt over de introjectie van een patiënt die zijn ziekte in de analyticus wil projecteren en waarbij de analyticus het gevoel heeft dat hij van zijn verstand wordt beroofd. Het betreft een neurotische patiënt, bij wie paranoïde en schizoïde mechanismen aan het werk zijn, die de sessie angstig begint omdat hij in zijn kantoor niet kon werken en zichzelf veracht omdat hij die dag nutteloos was. In een gelijkaardige situatie had hij tijdens het weekend depersonalisatiegevoelens ervaren en gedroomd dat hij in een winkel zijn 'radar' vergeten was die hij niet voor maandag kon terugkrijgen. Money-Kyrle denkt dat de patiënt delen van zijn 'goede zelf' in hem achterliet maar voelde zich helemaal niet zeker van de interpretaties die hij aanreikte. De analysant van zijn kant verwerpt alle interpretaties met een toenemende woede en verwijt de analyticus dat hij hem niet helpt. Aan het einde van de sessie was hij niet langer gedepersonaliseerd maar razend en ronduit denigrerend. De analyticus op zijn beurt voelde zich nutteloos en in de war. De emotionele eindtoestand van de analyticus is gelijk aan de begintoestand van de patiënt (Money-Kyrle, 2003 [1956]: 86-87; SVIIIb: 229-231). Money-Kyrle spreekt over depressieve gevoelens, algemeen interesseverlies, vervreemding die hij ervaart met betrekking tot alles dat hij aanraakt of dat hem raakt⁴¹⁵ en erkent in zijn gevoel de toestand die de patiënt bij aanvang van de analyse bij zichzelf beschreef. Het kleiniaanse denkkader beschouwt dit gevoel als het effect van de projectie van een slecht object in de analyticus. Dit geprojecteerde slechte object is het effect van een niet-begrijpen van de patiënt door de analyticus waardoor een deviatie van de normale tegenoverdracht plaatsgrijpt. Het artikel handelt over het mogelijke gebruik van dergelijke afwijkingen. De 'normale' tegenoverdracht ontstaat op basis van de wederzijdse ritmiek tussen de 'introjectie' van het vertoog van de analysant door de analyticus en de 'projectie' op de analysant van het imaginair effect van het antwoord op deze introjectie⁴¹⁶. Volgens de auteur is dit effect volkomen normaal op voorwaarde dat de geïntrojecteerde vraag perfect wordt 'begrepen' (SVIIIb: 229, 231). Money-Kyrle (2003 [1956]: 83) schrijft:

I will try to formulate what seems to be happening when the analysis is going well. I believe there is a fairly rapid oscillation between introjection and projection. As the patient speaks, the analyst will, as it were, become introjectively identified with him, and having *understood* him inside, will reproject him and interpret. But what I think the analyst is most aware of is the projective phase – that is to say, the phase in which the patient is the representative of a former immature or ill part of himself, including his damaged object which he can now *understand* and therefore treat by interpretation, in the external world. Meanwhile the patient is receiving effective interpretations, which help him to respond with further associations that can be understood. As long as the analyst *understands* them, this satisfactory relationship – which I will call the 'normal' one – persists. (...). Everyone, the analyst no less than the patient, would be happy if the situation I have just described, and called the 'normal' one, would persist throughout the whole course of an analysis. Unfortunately, it is normal only in the sense of being an ideal. It depends for its continuity on the analyst's continuous *understanding*. But he is not omniscient. In particular, his

and worked through, the ensuing changes in the patient's ego include the strengthening of his reality sense so that he sees his analyst as a human being, not a god or demon, and the 'human' relationship in the analytic situation follows without the analyst's having recourse to extra-analytical means."

⁴¹⁵ In *Seuil* lezen we 'à tout ce qu'il touche' 'alles wat hij aanraakt' (SVIIIb: 229). In *Stécriture* lezen we 'à tout ce qui le touche' 'alles wat hem raakt' (St: 147). De variant in de *Seuil* staat ook in de *Stécriture* aangegeven.

⁴¹⁶ Kleinianen beschouwen de projectie en de introjectie als reciproke concepten die zich in hetzelfde register bewegen. Lacan breekt met deze traditie en stelt dat beide concepten in een verschillend register opereren. De projectie opereert in het veld van het 'imaginaire' en de introjectie in het 'symbolische' veld (SXI: 221). In de projectie wordt een 'beeld' geprojecteerd en in de introjectie wordt een 'betekenaar' geïntrojecteerd. Verder stelt hij wanneer hij op identificatieniveau het 'ideale Ik' en het 'Ik-ideaal' onderscheidt dat het 'ideale Ik' een imaginaire projectie en het 'Ik-ideaal' een symbolische introjectie is.

understanding fails whenever the patient corresponds too closely with some aspect of himself which he has not yet learnt to *understand* (Money-Kyrle, 2003 [1956]: 83; eigen cursivering).

Enkel wanneer de analyticus niet begrijpt, wordt hij emotioneel geraakt en doet zich een deviatie van de normale tegenoverdracht voor⁴¹⁷. De auteur ondervindt een effect van iets dat hij niet verwachtte en herkent hierin de toestand die zijn patiënt beschreef. Indien de analyticus niet begrijpt wordt hij de vergaarbak van projecties die hij als een vreemd object ervaart en hem in de positie van bewaarplaats voor abjecte objecten plaatst. Indien dit bij veel patiënten voorvalt, stelt zich duidelijk een probleem. Als de analyticus niet in staat is de vinger te leggen op de oorzaak van deze feiten, die in dit geval tot apathie leiden, kan dit problemen genereren. De weg die de psychoanalyse hier inslaat dateert niet van gisteren (SVIIIb: 231-232). Ferenczi poneerde al dat de analyticus aan de analysant openlijk moet vertellen wat hij in realiteit voelt (Heimann, 1989 [1949/1950]: 73-74). Voor bepaalde patiënten zou dit toegang tot deze realiteit verschaffen. Niemand durft nu nog zo ver gaan inclusief Heimann die stelt dat de analyticus uiterst gestreng met zijn eigen gevoelens – die volgens haar tot de strikte privésfeer horen – moet omgaan⁴¹⁸ (SVIIIb: 232). Money-Kyrle legt niet dezelfde gereserveerdheid als Heimann aan de dag en communiceert zijn gevoelstoestand aan de patiënt. In zijn weerwoord alludeert de patiënt op Money-Kyrle's interpretatie (SVIIIb: 232): “His response was striking. For the first time in two days, he became quiet and thoughtful. He then said this explained why he had been so angry with me yesterday: he had felt that all my interpretations referred to my illness and not to his” (Money-Kyrle, 2003 [1956]: 87). Uit het citaat blijkt dat analyticus en analysant midden in een misverstand verzeild raken. Een dergelijke deviatie van de tegenoverdracht wordt als een instrumenteel middel gezien voor een heropstart die de impasse, waarop de analytische situatie vastliep, weer vlot trekt. Lacan probeert dit kleiniaanse gedachtengoed nu met zijn eigen begrippenkader te vatten (SVIIIb: 232-233).

Lacans subversie van de ‘klassieke’ tegenoverdracht

Lacan situeert de overdrachtsproblematiek in het register van de positie van kleine *a*, het partieel object, *agalma* in de verhouding van het verlangen binnen de ruimere relatie van de liefde. Enkel binnen deze topologie valt de eerder geschetste procedure te begrijpen. Deze topologie maakt duidelijk dat, zelfs zonder dat het subject het weet, kleine *a* – *agalma* – in de Ander⁴¹⁹ functioneert. Hieruit volgt dat er geen enkele reden is om – een al dan niet normale – tegenoverdracht speciaal zo te betitelen daar het over niets anders dan een onherleidbaar effect van de overdrachtssituatie op zich gaat. Enkel en alleen doordat er overdracht is, bekleedt de analyticus de positie van degene die *agalma* omvat – met de sileen Sokrates in het achterhoofd. Dit partiële object is geconditioneerd door de kanteling van het subject dat het basisfantasma

⁴¹⁷ Money-Kyrle (2003 [1956]: 84): “We are restricted to the giving of interpretations; and our capacity to give them depends upon our continuing to understand the patient. If this understanding fails, as fail from time to time it must, we have no alternative therapy to fall back on. Here, then, is a situation peculiar to analysis, when lack of understanding is liable to arouse conscious or unconscious anxiety, and anxiety still further to diminish understanding. It is to the onset of this kind of vicious spiral that I am inclined to attribute every deviation in normal counter-transference feeling”.

⁴¹⁸ Heimann (1989 [1949/1950]: 77-78) “In my view Freud's demand that the analyst must ‘recognize and master’ his counter-transference does not lead to the conclusion that the counter-transference is a disturbing factor and that the analyst should become unfeeling and detached, but that he must use his emotional response as a key to the patient's unconscious. (...) At the same time he will find ample stimulus for taking himself to task again and again and for continuing the analysis of his own problems. This, however, is his private affair, and I do not consider it right for the analyst to communicate his feelings to his patient. In my view such honesty is more in the nature of a confession and a burden to the patient. In any case it leads away from the analysis”.

⁴¹⁹ In *Seuil* (SVIIIb: 233) lezen we ander, in *Stécriture* (St: 150): Ander. Daar in *Seuil* twee pagina's verder in dezelfde context eveneens Ander wordt gebruikt (SVIIIb: 235), opteren we voor de Ander.

constitueert. Op deze plaats fixeert het subject zich als verlangen⁴²⁰. Wat traditioneel als tegenoverdracht wordt bestempeld, is een legitiem effect van de overdracht. Tegenoverdracht geconcipieerd als foutief deel van de analyticus is totaal overbodig. De analyticus moet alleen om dit overdrachtseffect te herkennen een aantal zaken weten, zoals bijvoorbeeld dat het criterium van zijn correcte positie niet uit ‘het al dan niet begrijpen’ bestaat. Dit begrip is absoluut niet noodzakelijk. Het is zelfs eerder wenselijk dat hij niet begrijpt dan dat hij een te groot vertrouwen in zijn begrip heeft. De analyticus moet wat hij begrijpt altijd in twijfel trekken en weten dat hij in principe niet vat wat hij zoekt. Enkel wanneer hij weet wat het verlangen is zonder te weten wat het subject in analyse verlangt, bezit de analyticus het object van het verlangen. De analyticus bekleedt de positie van het object van het verlangen van de analysant. Dit op zich verklaart de bovenstaande bijzondere en angstaanjagende effecten van de tegenoverdracht (SVIIIb: 233-234).

Het principe zelf van de analytische situatie introduceert het subject als beminnenswaardig, als *eromenos*. De analyticus is er voor het subject. Dat is een manifest effect. Een latent effect spruit voort uit het niet-weten. Dit niet-weten slaat op het object van het verlangen dat zich in de Ander bevindt en juist daarom wordt het virtueel als *erastès* geconstitueerd. Enkel en alleen hierdoor vervult het de voorwaarde van de metafoor van de liefde. De vervanging van *eromenos* door *erastès* constitueert het fenomeen van de liefde. Het is bijgevolg geheel niet verwonderlijk dat we bij aanvang van de kuur de schitterende effecten ervan in de overdrachtsliefde zien (SVIIIb: 234-235). Nadat Freud stelt dat de enige serieuze moeilijkheden in een analyse uit de hantering van de overdracht bestaan, focust hij op een specifieke situatie waarbij “een patiënte door ondubbelzinnige aanduidingen te kennen geeft of rechtstreeks uitspreekt dat zij, zoals andere stervelingen, verliefd is geworden op de haar analyserende arts” (F6: 436). We hoeven in deze situatie geen tegenindicatie te zien, aldus Lacan. De vraag die we moeten stellen, betreft het verlangen van de analyticus en zijn verantwoordelijkheid. Wanneer de analyticus – buiten zijn weten – zijn eigen partieel object, zijn *agalma*, in de patiënt plaatst, dan is er sprake van een tegenindicatie (SVIIIb: 235).

⁴²⁰ We lezen dit in de formule van het fantasma ($\$ \diamond a$).

3. De dialectiek van vraag en verlangen

Lacan maakt in zijn theoretisering een onderscheid tussen de behoefte, de vraag en het verlangen. Het verlangen krijgt vorm in de marge waar de vraag zich van de behoefte losmaakt (E: 814). We moeten dit onderscheid in het achterhoofd houden willen we de theoretische ontwikkelingen, die Lacan nu maakt, begrijpen. In *Seminarie XI* beklemtoont Lacan dat het verlangen afhankelijk is van de vraag. De ‘vraag’ wordt in betekenaarsketen gearticuleerd en het ‘verlangen’ is een metonymische rest die onder deze betekenaarsketen doorstroomt. De functie van het verlangen is het laatste residu van het effect van de betekenaar in het subject: “*Desidero*, c’est le *cogito* freudien”⁴²¹ (SXI: 141). De psychoanalyse beoogt finaal de manifestaties van het verlangen van het subject aan het licht te brengen. De dialectiek van vraag en verlangen is rond de term ‘begrip’ gecentreerd. Wanneer we begrijpen of ‘denken’ te begrijpen bevindt het ‘begrip’ zich op het bewuste niveau omdat we op de vraag van de ander kunnen antwoorden. Wanneer we ‘denken’ op de vraag van de ander te kunnen antwoorden, hebben we het ‘gevoel’ dat we begrijpen. De vraag blijft echter voor het subject verborgen en juist daarom moet ze worden geïnterpreteerd⁴²². Hier verschijnt een ambiguïteit. De analyticus die interpreteert, beantwoordt de onbewuste vraag met een concreet vertoog. Daarin schuilt een valkuil omdat hij al te gemakkelijk veronderstelt dat de analysant zich met het antwoord tevreden moet stellen, terwijl op dit punt de weerstand ontstaat. De moeilijkheid van de verhouding van de vraag van het subject tot het gekregen antwoord, is dat het sprekende subject zijn behoeften doorheen de nauwe doorgangen van de vraag moet wurmen. Dit impliceert dat de natuurlijke drijfveren van een sprekend subject, zich aan ‘gene zijde’ en aan ‘deze zijde’ van de vraag situeren. Aan gene zijde is de vraag naar liefde en aan deze zijde bevindt zich het verlangen en het partieel object, kleine *a*, *agalma* (SVIIIb: 238-239). Lacan bespreekt de orale en de anale vraag.

De orale vraag om gevoed te worden

De orale vraag is de ‘vraag om gevoed te worden’ gericht aan de Ander als plaats. Lacan benadrukt het abstracte karakter met het neologisme *Autron*⁴²³. Het subject richt zijn vraag om gevoed te worden – min of meer onbewust – tot deze *Autron*. Het feit dat elke vraag in woorden wordt geformuleerd, maakt dat het subject van de Ander een antwoord in omgekeerde vorm verwacht. Door deze betekenaarsstructuur beantwoordt aan de ‘vraag om gevoed te worden’ gelijktijdig op de plaats van de *Autron* de ‘vraag om zich te laten voeden’. Niets beantwoordt beter aan de ‘vraag om gevoed te worden’ dan de ‘vraag om zich te laten voeden’, aldus Lacan. Nochtans schuilt tussen deze twee vragen een kloof waar een discordantie binnensluipt, i.e. een voorafspiegeling van een mislukte ontmoeting. De mislukking ontstaat doordat het niet over een ontmoeting van ‘drijfveren’ maar wel van ‘vragen’ gaat. Het eerste conflict in de voedingsrelatie toont dat een verlangen deze vraag overstijgt. De bevrediging van de vraag doodt het verlangen. Het is nu juist omdat dit verlangen niet uitdooft dat het hongerige subject zich niet laat voeden. Het subject weigert als verlangen te verdwijnen door als vraag te worden bevredigd. Dit is de bron van alle discordanties tussen de orale vraag en het verlangen met als

⁴²¹ ‘Ik verlang’ is het freudiaanse ‘Ik denk’ [dus ik ben]. Voluit: *Desidero, ergo sum*, ‘Ik verlang dus ik ben’.

⁴²² Lacan poneert dat ‘interpreteren’ en ‘denken te begrijpen’ diametraal tegenovergesteld zijn: “(...) c’est sur la base d’un certain refus de compréhension que nous poussons la porte de la compréhension analytique” (SI: 87-88). Nietzsche (1999 [1882, 1886]: 14) schrijft in *De vrolijke wetenschap*: “Thans is het voor ons een kwestie van fatsoen, niet alles naakt te willen zien, niet overal bij te willen zijn, niet alles te willen begrijpen en ‘weten’”.

⁴²³ *Autron* is een samentrekking van *Autre-on* (SVIIIb: 242) of *Autre...on* (St: 156). Het neologisme is gevormd naar analogie van de terminologie in de fysica, aldus Lacan (SVIIIb: 242). Cf. het neutron, deeltje van de atoomkern zonder elektrische lading, het proton met positieve lading en het elektron met negatieve lading.

klinische exponent de anorexia nervosa. Lacan verwijst naar de homofonie in het Frans tussen ‘tu es le désir’ en ‘tue⁴²⁴ le désir’. De eerste uitspraak impliceert logischerwijs de tweede. Het subject kan aan de Ander⁴²⁵ niet zeggen dat het het verlangen is zonder dit verlangen op te geven. De primordiale ambivalentie eigen aan elke vraag bestaat erin dat elke vraag impliceert dat het subject niet wil dat die wordt bevredigd. Het subject aan zich vrijwaart het onbenoemde en blinde verlangen. Wat houdt dit verlangen in? De orale vraag betekent niet de bevrediging van de honger want dat is een behoefte. De orale vraag is een seksuele vraag. Freud leert dat het kannibalisme een seksuele betekenis heeft⁴²⁶. Hij herinnert eraan dat het voeden aan de willekeur van de Ander is overgeleverd. Het primitieve subject voedt zich niet enkel met het brood van de willekeur van de Ander maar ook met het voedende lichaam. Via de seksuele relatie mondt de relatie tot de Ander in een lichamelijke eenwording uit. De meest radicale eenwording is de oorspronkelijke absorptie van het kannibalisme dat in de psychoanalytische theorie de orale fase kenmerkt (SVIIIb: 242-243).

Lacan verwerpt een libidotheorie die de libido definieert als een surplus aan energie die zich in een levend wezen manifesteert eenmaal de behoeften van het zelfbehoud zijn bevredigd. Dit is niet de seksuele libido, aldus Lacan. De seksuele libido is een surplus die de bevrediging van de behoefte overbodig maakt. Ze ontzegt de behoefte haar bevrediging om de functie van het verlangen te vrijwaren. Het gegeven dat de drijfveer van de hongerige mond zich langs diezelfde mond in een betekenaarsketen uitdrukt, maakt het mogelijk het verlangde voedsel te omschrijven. Over welk voedsel gaat het? De eerste implicatie is dat die mond kan zeggen: ‘Dat niet’. De ontkenning – ik wil dat en niets anders – van het verlangen toont hier de specifieke dimensie van het verlangen. Vandaar ook de extreme voorzichtigheid die de analyticus aan de dag moeten leggen wanneer hij in het orale register interpreteert. De ‘orale vraag’ ontstaat ter hoogte van dezelfde mond waar de ‘drift’ uit voortkomt. We botsen hier op een moeilijkheid. Het antwoord op de vraag genereert tal van dubbelzinnigheden. Uit het antwoord resulteert het behoud van het register van het woord en bijgevolg de mogelijkheid de plaats van het verlangen terug te vinden. Maar daar schuilt ook het gevaar van een onderwerping waarbij men het subject probeert op te dringen dat eenmaal zijn behoefte is bevredigd, enkel nog tevredenheid rest (SVIIIb: 244).

De anale vraag om het excrement op te houden

De anale vraag is de ‘vraag het excrement op te houden’ die het ‘verlangen om het uit te drijven’ fundeert. Hier ligt het ingewikkelder dan bij de orale vraag daar de opvoeder deze uitscheiding vraagt. Het subject wordt gevraagd iets te geven dat de verwachting van de opvoeder of de moeder inlost. Het betreft geen eenvoudige verhouding meer van de behoefte tot de vraag met een seksueel surplus. Dit is van een andere orde. Het gaat over de disciplineren van de behoefte waarbij de seksualisering pas in een terugkerende beweging naar de behoefte optreedt. Deze beweging legitimeert de behoefte als gift aan de moeder. Ab initio van de analytische ervaring interpreteert Freud in *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* het excrement als

⁴²⁴ ‘tuer le désir’ (St: 157).

⁴²⁵ Cf. (St: 157). *Seuil* schrijft ‘ander’ (SVIIIb: 243).

⁴²⁶ Een eerste pregenitale seksuele organisatie is de *orale* of, zo men wil, *kannibale*. Hier is de seksuele activiteit nog niet gescheiden van de voedselopname en zijn nog geen innerlijke tegenstellingen gedifferentieerd. Beide activiteiten betreffen hetzelfde object, het seksuele doel is de incorporatie van het object, het model van wat later als *identificatie* een zo belangrijke psychische rol zal gaan spelen. Als restant van deze fictieve, ons door de pathologie opgedrongen organisatiefase kan men het sabbelen beschouwen, waarbij de seksuele activiteit, losgemaakt van het voeden, het vreemde object heeft ingeruild voor een object aan het eigen lichaam (F4: 75-76).

geschenk en expressiemiddel⁴²⁷ (SVIIIb: 245). De anale dialectiek beslaat het veld van het altruïsme⁴²⁸. Het concept van het altruïsme is een obsessioneel fantasma⁴²⁹. Het obsessionele subject zegt: ‘Alles voor de ander’. Dat is nu exact wat het subject doet gezien het in een eeuwige roes van de destructie van de ander⁴³⁰ verkeert, doet het nooit genoeg voor de existentiële instandhouding van de ander. Het gegeven dat het subject enkel een behoefte bevredigt voor de bevrediging van een ander kenmerkt de anale fase. Het subject leert de behoefte op te houden opdat ze als bevrediging van de ander, de opvoeder, zou kunnen ontstaan. De bevrediging van het moederen is vooreerst de bevrediging van de ander. Doordat aan het subject een gift wordt gevraagd, is het altruïsme gelinkt aan de relaties binnen de anale fase. De plaats van het verlangen van het subject wordt gesymboliseerd door wat de operatie afvoert: “Het verlangen verdwijnt, letterlijk, in het schijfthuis”. De symbolisering van het subject dat in het gat verdwijnt, is nauw verbonden met de positie van het anale verlangen. Het fundeert een aantrekkingspunt maar soms ook een punt van vermijding. Lacan merkt op dat de analyticus er niet altijd in slaagt het inzicht van de analysant betreffende deze thematiek te laten formuleren. De anale fase kan echter niet worden geanalyseerd zonder rekening te houden met de fundamentele verhouding van het verlangende subject tot een uiterst onaangenaam object (SVIIIb: 245-246).

Lacan komt nu tot het vraagstuk van de sadistische drift die het anale register vervoegt. Het seksuele maakt hier op sadistisch gewelddadige wijze haar entree. In de anale relatie is de ander volledig dominant. Dit maakt dat het seksuele zich in de anale fase op een karakteristieke wijze manifesteert. We vangen er al een glimp van op in zijn oraal-sadistische antecedent. In de oraal-sadistische fase is het leven in wezen een verslindende assimilatie. In de orale fase nestelt het thema van het verslinden zich in de marge van het verlangen, i.e. de aanwezigheid van de gapende muil van het leven. In de anale fase treffen we een afspiegeling van dit fantasma: de ander moet als de geofferde aanwezigheid aan deze gaping verschijnen. Volgens de structuur van het sadomasochistisch fantasma betreft het een lijden dat van de ander wordt verwacht. De imaginaire ander hangend boven de gapende afgrond van het lijden vormt de kern van de sadomasochistische erotisering. In deze relatie ontstaat niet enkel de seksuele pool maar tevens de seksuele partner. Er treedt als het ware een soort terugkeer van het seksuele op. Deze sadomasochistische structuur van de anale fase markeert wat zich in de genitale fase zal realiseren. Het genitale – de menselijke eros, die zich niet als drijfveer, behoefte of copulatie maar als verlangen constitueert – steekt weer de kop op in de relatie tot de ander die de verwachting van deze opgeschorte dreiging ondergaat, i.e. de virtuele aanval die de sadistische theorie over de seksualiteit kenmerkt. In deze situationele trek treffen we een gegeven aan dat aan de oorsprong van de seksuering van de ander ligt. Bij de eerste apperceptie van het subject moet de ander aan een derde (*tiers*) zijn overgeleverd om zich seksueel te constitueren (SVIIIb: 246-248). Dit is de oorsprong van de ambiguïteit die maakt dat het seksuele tussen deze derde en de ander onbepaald blijft. Bij de eerste vorm van libidineuze apperceptie van de ander, weet het subject niet wat het meest verlangt: deze ander of deze interveniërende derde. Dit is de essentie van de structuur van de sadomasochistische fantasma's. Degene die het fantasma constitueert is feces én vraag. Het subject is een excrement dat om eliminatie vraagt. Dit is het fundament van de radicale structuur van het basisfantasma van het obsessionele subject. Het

⁴²⁷ “Blijkbaar wordt de darminhoud door het kind als een eigen lichaamsdeel beschouwd, hij vormt het eerste ‘geschenk’ dat het wezentje kan weggeven, waarmee het zijn plooibaarheid tegenover zijn omgeving uitdrukt, of dat het kan weigeren, waarmee het zijn koppigheid uitdrukt” (F4: 65).

⁴²⁸ Lacan formuleerde in deel 1 al een kritiek op het altruïsme.

⁴²⁹ In *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* lezen we: “L'échantillon de ce que nous sommes capables de produire en fait de morale est donné par la notion d'oblativité. C'est un fantasme d'obsessionnel, de soi-même incompris: tout pour l'autre, mon semblable, y profère-t-on, sans y reconnaître l'angoisse que l'Autre (avec un grand A) inspire de n'être pas un semblable” (E: 615).

⁴³⁰ Ander (St: 158).

devalueert zichzelf en plaatst de erotische dialectiek buiten zichzelf. Het subject grondt zijn fantasma op het fundament van zijn eigen eliminatie. Dit steunt op de identificatie van het subject met de fecale kleine *a*, het abjecte object. In tegenstelling tot het orale register articuleert het anale orgaan niet zelf het verlangen. Anders gesteld, uitgezonderd op de schilderijen van Bosch spreken we niet met ons achterste⁴³¹. Nochtans ontmoeten we deze opvallende talige fenomenen van onderbrekingen en uitbarstingen, die ons de symbolische functie van de fecale band in de articulatie van het woord laten zien (SVIIIb: 248) in het stotteren (St: 160).

Lacan waarschuwt dat de analyticus op het anale niveau extra waakzaam moeten zijn wanneer hij de ander wil begrijpen. Hij stelt dat in de therapeutische ervaring met obsessionele subjecten de analyticus zich best onthoudt van aanmoediging, deculpabilisering of interpretatie, die de analysant te vlot vooruit zouden helpen. Doet de analyticus dit wel dan stuit hij op een mechanisme waarbij het subject zich als een excrement wil laten opeten. Een dergelijk proces bewijst het subject uiteraard geen dienst. De symbolische introjectie moet elders plaatsvinden opdat ze bij het subject de plaats van het verlangen zou restitueren (SVIIIb: 249-250). Elke premature interpretatiewijze valt te bekritisieren daar ze te snel begrijpt en bijgevolg miskent dat het belangrijkste dat in de vraag van de analysant te begrijpen valt voorbij deze vraag ligt. Dit is de marge van het onbegrijpelijke verlangen. Indien de analyticus dit niet opmerkt, eindigt een analyse voortijdig. De valkuil bestaat erin dat de analyticus door te interpreteren het subject iets geeft waarmee het woord zich voedt. Het woord blijft de plaats van het verlangen, zelfs indien we het op een zodanige manier aanbieden dat de plaats onherkenbaar blijft of deze plaats voor het verlangen van het subject onbewoonbaar blijft. Met een voedende betekenaar antwoorden op een gefrustreerde vraag naar voedsel elideert waaraan het subject werkelijk nood heeft, i.e. weten wat het metonymisch betekent. Deze betekenis valt helemaal niet in dit voedende woord terug te vinden. Telkens de analyticus een metafoor introduceert, begeeft hij zich op dezelfde weg die aan het symptoom consistentie biedt. Het is een vereenvoudigd symptoom maar niettemin een symptoom in verhouding tot het verlangen. Het gegeven dat het subject zich in deze bijzondere verhouding tot het object van het verlangen bevindt, impliceert dat het subject zelf eerst object van het verlangen was. Het woord als plaats van het verlangen is Poros die alle vermogen incarneert. Sokrates leert dat het verlangen vooral een tekort aan vermogen is, i.e. aporie. Deze absolute aporie – Penia – benadert het ingeslapen woord en laat zich van haar object bezwangeren. Dit betekent dat het object er was en vroeg om ter wereld te komen. De platonische metafoor van de metempsychose⁴³² van de dolende ziel vindt haar drager, waarheid en materie in het object van het verlangen, dat van voor zijn geboorte aanwezig is. Wanneer de niet-wetende Sokrates Agathons lof zingt, voert hij Alkibiades terug naar zijn ziel door het object van verlangen het levenslicht te laten zien. Dit object – eenieders doel – kunnen we enkel ‘voorbij’ dit doel concipiëren (SVIIIb: 250-251).

⁴³¹ Lacan verwijst waarschijnlijk naar de rechtersvleugel ‘De hel’ van de triptiek ‘De tuin der lusten’ van Bosch waar een gebogen figuur met een fluit in het achterwerk iets rondbazuïnt (Bosing, 1988 [1973]: 54).

⁴³² Cf. *Faidon* (P4: 43-44; 81C-82A/80-81; 108A-C).

4. De stadia van de libido

Lacan zet zijn zoektocht doorheen het labyrint van het verlangen verder om tot een correcte positiebepaling van de functie van de overdracht te komen. Hiervoor gaat hij dieper in op de verschillende fases van de libido. De naturalistische visie, die in deze definities geïmpliceerd zit, lost in Lacans benadering op door ze op de verhouding van de vraag en het verlangen te centreren. Het verlangen bekleedt een plaats in de marge van de vraag. Deze marge aan gene zijde (liefde) en deze zijde (verlangen) van de vraag is een dubbele holte die ontstaat vanaf het ogenblik dat de zuigeling de hongerschreeuw articuleert. Aan het andere uiterste hebben we het object – de tepel – die in de menselijke erotiek de waarde van *agalma* krijgt. Dit wonderlijke kleinood wordt de drager van de wellust van het sabbelen dat een voortzetting van een lustvolle gesublimeerde vraatzucht is. Lacan alludeert op de betekenisverschuiving van het Duitse substantief *Lust* bij de grammaticale overgang van enkelvoud naar meervoud. *Lust* (enkelvoud) betekent ‘zin, lust, plezier, lol, vermaak’. *Lüste* (meervoud) betekent ‘zinnelijke lust, wellust, begeerte, hartstocht’. Lacan beklemtoont beide betekenisvlakken: *Lust*, ‘plezier’ en *Lüste*, ‘begeerte’⁴³³. Het orale object neemt zijn plezier en begeerte ergens anders. Door een omgekeerde werking van de sublimatie krijgen we een deviatie van het ‘doel’ in tegengestelde richting van het ‘object’ van de behoefte⁴³⁴. De tepel krijgt zijn erotische waarde niet van de primitieve honger, i.e. een behoefte. De *eros*, die dit geprivilegieerde object bewoont, komt *nachträglich*, ‘retroactief’. In de schoot van de orale vraag vormt zich de plaats van het verlangen. Indien er geen vraag van ‘liefde’ aan gene zijde is, dan is er geen plaats van ‘verlangen’ aan deze zijde die zich rond een geprivilegieerd partieel object, *agalma* constitueert (SVIIIb: 253-254).

Het alles verslindende verlangen van de bidsprinkhaan

Moeten we Freud niet letterlijk nemen wanneer hij over de migratie van de ‘organische’ erogeniteit spreekt? Anders gesteld, verwaarloost Lacan geen natuurlijke feiten? Deze vraag wordt ingegeven door een gegeven in de natuur zoals de instinctieve verslindende beweging van de bidsprinkhaan die aan de seksuele cyclus is gekoppeld. Legt de rijkdom aan perversies in het dierenrijk het fundament van het perverse verlangen buiten het humane veld? Lacan ondervraagt dit met een gedachte-experiment rond het fantasma van de ‘natuurlijke’ perversie. Hij hoopt iets fundamenteels in de subjectivering – het essentiële moment van de invoering van de dialectiek van het verlangen – aan te tonen. De bidsprinkhaan ‘subjectiveren’, impliceert de hypothese van een seksueel genot. Opdat de bidsprinkhaan in deze hypothese als model van de primordiale erotiek van het kannibalisme zou kunnen fungeren, moeten we dit seksuele genot correlatief met de onthoofding van de partner voorstellen. In de animale ethologie is de dimensie van het ‘kennen’ nauw verwant met de dimensie van de ‘miskenning’. Het veld van de levende wezens laat toe de imaginaire ‘herkenning’, in casu het privilege van de soortgenoot

⁴³³ Lacan doet dit in navolging van Freud in zijn *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* (St: 164): “Het is buitengewoon leerrijk dat het Duits [evenals het Nederlands] in het gebruik van het woord *lust* rekening houdt met de hier genoemde rol van de voorbereidende seksuele excitaties, die tegelijkertijd een portie bevrediging en een bijdrage aan de seksuele spanning leveren. ‘Lust’ is dubbelzinnig en betekent zowel de gewaarwording van seksuele spanning (ik heb lust = ik wil graag, ik voel aandrang) als de bevrediging” (F4: 89). Freud voegt bij het concept ‘libido’ de volgende voetnoot toe: “Het enige geschikte woord in het Duits [evenals in het Nederlands], lust, is helaas voor verschillende uitleg vatbaar en betekent zowel de gewaarwording van de ‘behoefte’ als die van de ‘bevrediging’” (F4: 19).

⁴³⁴ Freud noemt in zijn verhandeling het ‘seksuele object’ de persoon van wie de geslachtelijke aantrekking uitgaat en het ‘seksuele doel’ de handeling waartoe de drift aanzet (F4: 19).

in de organogenese van bepaalde diersoorten, te observeren. Lacan refereert aan de voorbeelden van de duivin en de treksprinkhaan die hij bij de ontwikkeling van zijn theorie over het imaginaire gebruikte. De duivin heeft een ‘beeld’ van een duivin nodig om zich als duivin te ontwikkelen. Een spiegel in de kooi volstaat. De treksprinkhaan kan zich zonder ontmoeting met een andere treksprinkhaan niet tot treksprinkhaan ontwikkelen⁴³⁵. De mannelijke bidsprinkhaan is gefascineerd door de opgerichte bidhouding van het vrouwtje. Het mannetje valt voor dit geïncarneerde fantasma waardoor het in een dodelijke omhelzing wordt gevangen. Het beeld van de imaginaire ander is in dit fenomeen duidelijk aanwezig. Mogen we dit imaginaire fenomeen als een voorproef van wat er van deze natuurlijke instincten bij de mens overblijft, beschouwen? Neen. Er tekent zich een duidelijk verschil af met de humane ‘imaginaire’ fantasmatische wereld waarin een subject de betekenaarsketen ondersteunt. De natuur toont een act met een verslindend surplus. Er verschijnt een instinctieve synchrone structuur: op het moment van de act treedt het verslindende complement in werking dat de paradoxale vorm van het instinct toont (SVIIIb: 254-256).

De bidsprinkhaan geniet ofwel ter hoogte van het mannelijke orgaan ofwel elders. Maar het feit dat ze geniet, krijgt slechts betekenis doordat ze ‘daar’ geniet. Haar genot krijgt slechts betekenis in de verhouding tot dit ‘daar’ van een virtueel genot. In de synchronie betreft het altijd een coïtaal genot. Onder de instinctieve mechanismen in de natuur zijn hiervan tal van voorbeelden te vinden. Bijvoorbeeld bij soorten waar het mannelijke geslachtsorgaan *in loco* verloren gaat bij de consummatie zelf. Het verslinden kan als een extraatje⁴³⁶ voor de seksuele partner worden beschouwd. De vrouwelijke bidsprinkhaan verslindt het kopgedeelte van haar mannelijke partner. Dit kopgedeelte bezit een aantal eigenschappen zoals een verzameling driften en een onderscheidingsvermogen. De bidsprinkhaan verkiest de kop van haar partner, ‘dit’ boven iets anders. Die kop geniet haar absolute voorkeur en voor zover ze ‘dit’ liefheeft – i.e. genieten ten koste van de ander – schuilt in deze natuurlijke functies een morele zin. De essentiële dimensie van de natuur is de voorkeur voor het genot in elke verhouding tot de ander. De morele zin wordt door de mens aangebracht door de ontdekking van het verlangen – als verhouding tot het partieel object in de ander en als objectkeuze. We mogen dit voorbeeld niet als illustratie van een *pars pro toto*, zoals de erotische waarde van de tepel, zien. Integendeel, in het beeld van de bidsprinkhaan wordt het geheel boven het deel verkozen. Dit leidt tot een kortsluiting in de metonymische functie die op de verhouding van een *pars pro toto* steunt⁴³⁷. Bij het insect, dat mijlenver van de mens afstaat, is concentratie ook in het kopgedeelte gelokaliseerd. In het fantasma van de bidsprinkhaan draagt deze onthoofding een particulier accent. Dit beeld krijgt niet alleen haar klemtoon door de referentie aan een oraal object zoals

⁴³⁵ Cf. (E: 95-96; 189-190).

⁴³⁶ Het vrouwtje begint haar partner soms al tijdens de paring op te eten. Opmerkelijk is hierbij dat het mannetje in staat is om de paring voort te zetten nadat hij is onthoofd en half opgegeten. Bij een aantal soorten scheidt de kop van het mannetje paring onderdrukkende stoffen af, zodat het mannetje juist seksueel actiever wordt nádat hij is onthoofd. Bij sommige soorten kan het mannetje zelfs geen spermapakket afzetten zolang hij zijn hoofd nog heeft. Als het mannetje na de paring wordt opgegeten heeft hij er voordeel bij; het vrouwtje heeft direct na de paring iets te eten. Voor de aanmaak van eieren zijn bouwstoffen nodig en zo geeft het mannetje niet alleen zijn genen maar tevens zijn proteïnen door aan zijn nageslacht. Dit verschijnsel is overigens heel normaal bij vele andere geleedpotigen, zoals spinnen, schorpioenen en ook bij sommige andere insecten zoals de mierenleeuwen (<http://nl.wikipedia.org/wiki/Bidsprinkhanen#Paring>).

⁴³⁷ De droom reveleert dat het onbewuste volgens twee talige stijlfiguren functioneert: de metafoor en de metonymie. De metafoor is een stijlfiguur waarbij een woord of uitdrukking op grond van gelijkenis wordt gebruikt als naam voor iets waarop dat woord of die uitdrukking in eigenlijke zin niet van toepassing is. Bekende voorbeelden zijn de voet van de berg en de hals van een fles of een gitaar. De metonymie is een stijlfiguur waarbij in plaats van een zaak een andere genoemd wordt, niet op grond van een overeenkomst zoals bij de metafoor, maar op grond van een andere betrekking die tussen beide bestaat zoals bijvoorbeeld een *pars pro toto*, ‘deel van een geheel’: ‘rijwiel staat voor fiets, gastvrij dak voor huis’.

in de *koinè*⁴³⁸ van het onbewuste, de gewone omgangstaal. Het betreft een meer uitgesproken kenmerk dat een bepaalde verhouding tussen de ‘koploosheid’ en de transmissie van het leven als *telos*⁴³⁹ uittekent. De lust passeert niet door het hoofd. Dit verschaft het beeld van de bidsprinkhaan haar tragische betekenis. Het heeft niets van doen met de voorkeur voor een oraal object dat zich in het menselijk fantasma nooit tot het hoofd verhoudt. Het gaat over iets anders in de verhouding van het menselijke verlangen tot de orale fase (SVIIIb: 257-258).

Orale fase

In de wederkerige identificatie tussen het subject en het object van het orale verlangen tekent zich een wezenlijke verbroekeling af. De verbroekelde beelden vormen het meest fundamentele fantasma dat aan de basis van alle relaties van de mens tot zijn lichaam ligt⁴⁴⁰. Het belang schuilt niet in de verbroekeling an sich. De ontdekking van de psychoanalyse is dat het subject niet alleen de beelden van zijn eigen verbroekeling in het veld van de Ander tegenkomt maar er ab initio de objecten van het verlangen van de Ander – de moeder – ontmoet. Volgens Klein is de vaderlijke fallus één van de objecten die in de allereerste fantasma’s van het subject opduikt⁴⁴¹. Lacan koppelt aan deze kleiniaanse gedachte het gegeven dat de vaderlijke fallus aan de oorsprong ligt van het *fandum*⁴⁴², het ‘moeten spreken’. Lacan omschrijft de orale fase als volgt. Enkel binnen een vraag constitueert de Ander zich als weerspiegeling van de honger van het subject. De Ander is bijgevolg niet zomaar honger maar gearticuleerde honger, honger die vraagt. Daardoor kan het subject object worden van een honger die het kiest. De transitie van de honger naar de erotiek verloopt via de voorkeur. De bidsprinkhaan houdt van iets exquis⁴⁴³. We belanden in het register van de hoofdzonden⁴⁴⁴ meer bepaald *Gula*, de gulzigheid of vraatzucht. Het subject plaatst zich op de menukaart van het kannibalisme dat in het communiefantasma nooit ontbreekt. Lacan verwijst naar *El Comulgatorio* (1655) van Baltasar Gracián⁴⁴⁵ die de heerlijkheden van de consumptie van het lichaam van Christus⁴⁴⁶ gedetailleerd beschrijft. Hij heeft het over de verrukkelijke wang of de overheerlijke arm. Dit illustreert wat per definitie in de orale identificatie geïmpliceerd zit (SVIIIb: 259-260).

⁴³⁸ *Koinῆ*, *koinè*, ‘gemeenschappelijk, samen met’.

⁴³⁹ *τέλος*, *telos*, ‘einde, grens, doel’.

⁴⁴⁰ Lacan verwijst naar de *Saint Georges* van Carpaccio in de Scuola de San Giorgio degli Schiavoni in Venetië (SVIIIb: 259) waar de lichaamsdelen wijdverspreid over het doek liggen en naar *Le diable amoureux* van Cazotte waar een wandelend hoofd verhalen vertelt (SVIIIb: 259, Cazotte, 1979 [1772]: 58-59).

⁴⁴¹ Klein (1998 [1928]: 190) “The destructive tendencies whose object is the womb are also directed with their full oral- and anal-sadistic intensity against the father’s penis, which is supposed to be located there. It is upon this penis that the dread of castration by the father is focused in this phase. Thus the femininity-phase is characterized by anxiety relating to the tyranny of a super-ego which devours, dismembers and castrates and is formed from the image of father and mother alike”. Klein (1998 [1930]: 219): “The child expects to find within the mother (a) the father’s penis, (b) excrement, and (c) children, and these things it equates with edible substances. According to the child’s earliest phantasies (or ‘sexual theories’) of parental coitus, the father’s penis (or his whole body) becomes incorporated in the mother during the act. Thus the child’s sadistic attacks have for their object both father and mother, who are in phantasy bitten, torn, cut or stamped to bits”.

⁴⁴² *Fari*, ‘spreken, verkondigen, bezingen, voorspellen’. *Fandum* is een gerundivum, een werkwoordvorm die in het Latijn een verplichting uitdrukt.

⁴⁴³ *Gourmandise*, ‘verzet op lekker eten, snoeplust’

⁴⁴⁴ Lacan spreekt van *des péchés originels*. Letterlijk: de erfzonden. Hij verwacht de erfzonde met de zeven hoofdzonden, ‘les sept péchés capitaux’. De erfzonde is, volgens de christelijke leer, de zondigheid die ieder mens door zijn geboorte aankleeft als gevolg van de zondeval van het eerste mensenpaar. De erfzonde is per definitie enkelvoud in tegenstelling tot de zeven hoofdzonden.

⁴⁴⁵ Baltasar Gracián y Morales S.J. (1601-1658) was een Spaanse jezuïet die bekend is als schrijver van amorele, illusievolle, ‘machiavellistische’, vaak cynisch genoemde boeken (http://nl.wikipedia.org/wiki/Baltasar_Gracián).

⁴⁴⁶ (St: 168) geeft als synoniem van het lichaam van Christus *Corpus Christi* aan. Deze Latijnse uitdrukking verwijst eerder naar de geconsacreerde hostie dan wel letterlijk naar het lichaam van Christus.

Anale fase

De anale vraag wordt gekenmerkt door een totale omkering van het initiatief ten gunste van de Ander⁴⁴⁷. In de orale fase is het subject de vrager, in de anale fase vraagt de Ander. In de anale fase ligt de bron van de discipline. Lacan beklemtoont dat het geen ‘verplichting’ betreft maar een ‘discipline’ van de zindelijkheid en duidt op de nauwe verwantschap in het Frans tussen *propreté*, ‘zindelijkheid’ en *propriété*, ‘eigendom’ met in dit geval de opvoeding als bezit. In deze fase komt de vraag van de Ander en wordt ze duidelijk gearticuleerd. Op dit punt ontstaat het object van de gift. In deze metafoor is wat het subject kan geven verbonden met wat het kan (op)houden namelijk zijn excrementen. Dit is het radicale punt waarop de projectie van het verlangen van het subject overgaat in de Ander. Het is een punt in de anale fase waar het verlangen zich articuleert en constitueert, en waarvoor de Ander als asbelt fungeert. De idealisten van de hominatie⁴⁴⁸ van de planeet vergeten vaak dat een van de meest manifeste fases van deze hominatie erin bestaat dat het mens-dier er een afvalberg van maakt⁴⁴⁹. Een van de oudste getuigenissen van menselijke agglomeraties bestaat uit enorme piramides schelpresten. Indien we de introductiewijze van de mens in het veld van de betekenaar reconstrueren, zijn we verplicht naar deze eerste ophopingen te verwijzen waarin het subject zich in het geëvacueerde object toont. Dit is het nulpunt van de *aphanisis*⁴⁵⁰ van het verlangen dat volledig op het effect van de vraag van de Ander berust. Hier treffen we de oorsprong van de neurotische afhankelijkheid. Dit gevoelige punt karakteriseert het verlangen van de neuroticus als pregenitaal. De neuroticus is zo afhankelijk van de vraag van de Ander dat hij in zijn vraag naar liefde, de Ander vraagt hem iets te laten doen. De plaats van het verlangen blijft afhankelijk van de vraag van de Ander (SVIIIb: 260-261).

Genitale fase

We weten dat het verlangen niet ‘natuurlijk’ kan zijn gezien het aan de dialectiek van de betekenaars is opgehangen. Maar laat ons toch een ‘natuurlijk’ verlangen veronderstellen. Dit hypothetische ‘natuurlijke’ verlangen zou dan verschijnen als datgene dat niet wordt gevraagd of niet in betekenaars wordt geformuleerd. We kunnen het verlangen echter nooit te pakken krijgen zodat we voor alles wat we erover kunnen zeggen, verplicht zijn om op het mechanisme van de vraag terug te vallen. De karakteristiek van het ‘natuurlijke’ verlangen impliceert dat het op geen enkele manier kan worden gearticuleerd⁴⁵¹ wat maakt dat het subject onmogelijk een ‘natuurlijk’ verlangen kan hebben (SVIIIb: 262).

De Ander is de plaats waar zich het teken bevindt. Dit teken volstaat om de vraag ‘*Che vuoi?*’ te stellen, waarop het subject aanvankelijk niet kan antwoorden. De definitie van het teken luidt dat het ‘iets’ representeert voor ‘iemand’⁴⁵². Omdat het subject niet weet wat het teken

⁴⁴⁷ In de ganse redenering die volgt lezen we in (St: 169) systematisch ‘ander’ waar we in (SVIIIb: 260-261) ‘Ander’ lezen. Wij opteren voor de laatste lezing.

⁴⁴⁸ Vermenselijkingsproces of de ontwikkeling van de mens als cultuurwezen.

⁴⁴⁹ In *Au-delà du ‘principe de réalité’* schrijft Lacan over deze hominatie dat de idee dat de mens via een harmonieuze verhouding met de wereld verbonden is, gebaseerd is op een antropomorfisme van de mythe van de natuur. De realiteit van die basis openbaart zich in de subversie van de natuur, i.e. de hominatie van de planeet: de ‘natuur’ van de mens is zijn relatie tot de mens (E: 88). In *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* refereert Lacan eveneens aan het afval als stigma (lees: betekenaar) van de hominatie: “Aussi bien avons-nous commencé d’y vider nos poubelles, entendons à en faire cette fosse à déchets qui est le stigmatisme de l’hominisation sur la planète, depuis la préhistoire, ô paléontologue Teillard, l’aviez-vous oublié (E: 684)?”

⁴⁵⁰ *Ἀφάνισις*, *aphanisis*, ‘(het) verdwijnen; vernietiging’.

⁴⁵¹ Cf. “(...) comment nommer un désir? Un désir, on le cerne” (SXI: 229).

⁴⁵² De definitie van de betekenaar luidt: een betekenaar representeert een subject voor een andere betekenaar.

representeert, verliest het zichzelf tegenover de vraag wanneer het aan hem geadresseerde seksuele verlangen verschijnt. Op dit punt ontstaat de fobische angst van de kleine Hans. Hans' moeder zegt bij het eerste genitale seksuele ontwaken van Hans dat het vies is⁴⁵³. Het verlangen waarover Hans niets kan zeggen is walgelijk. Dit is correlatief met de niet te stuiten belangstelling voor de fallus. Hoeveel moeders zeggen niet, de piemel van hun zoontje aanschouwend, dat hij goed voorzien is of dat hij later veel kindjes zal hebben, werpt Lacan op? De waardering voor het fallische object contrasteert fel met de weigering van het verlangen en dit op het moment dat het mysterie van het verlangen de nieuwsgierigheid van het subject wekt. Er ontstaat een deling tussen enerzijds het object, dat het merkteken wordt van een geprivilegieerde interesse, *agalma*, de parel in het individu en anderzijds een vernedering van het subject. Het wordt geapprecieerd als object en gedeprimeerd als verlangen. Hier rond voegt het register van het 'hebben' zich in. Het thema 'hebben' vinden we onder andere terug in de formule 'liefde is geven wat men niet heeft'. Wanneer het kind 'geeft' wat het 'heeft' dan bevindt het zich met zijn gift in de voorgaande anale fase. Wat bezit het kind niet? Welke nieuwe dimensie introduceert de intrede in het fallische drama? Bij het ontluiken van zijn genitaal verlangen beschikt het kind niet over de bijhorende seksuele act. Het heeft enkel een wissel op de toekomst en voert de act als toekomstproject in. Lacan maakt aangaande dit toekomstperspectief een linguïstische oefening. Net zoals *désir*, 'verlangen' in romaanse talen de connotatie van *desiderium*, van rouw en spijt krijgt, zo is het even belangrijk dat de primitieve toekomstvormen voor een referentie aan het 'hebben' worden ingeruild. '*Je chanterai*' is '*Je chanter-ai*'. Dit komt van het Latijnse '*cantare habere*'⁴⁵⁴, 'ik zal zingen'. Het Latijn heeft de meest zekere weg gevonden om de werkelijke betekenis van de toekomstige wijs terug te vinden: '*Je baisera*'⁴⁵⁵ *plus tard, j'ai le baiser à l'état de traite sur l'avenir, Je désirerai*', 'Ik zal later neuken. Ik heb het neuken als wissel op de toekomst. Ik zal verlangen'. Dit Latijnse '*habere*', 'ik heb' is eveneens de introductie tot het '*debeo*'⁴⁵⁶, 'ik heb schuld' aan de symbolische schuld. Deze schuld vervoegt zich in de toekomstige wijs wanneer ze de vorm van een gebod aanneemt, zoals bijvoorbeeld het vierde gebod 'Vader, moeder, zult gij eren' (SVIIIb: 262-263).

Het fallische object is niet homoloog met de imaginaire kleine *a* waar de volledigheid van de Ander teloor gaat. Het is geen specificatie van wat voorheen het orale of het anale object was. De fallus is een geprivilegieerd object in het veld van de Ander dat van het statuut van de Ander is afgeleid. Op niveau van het genitale verlangen in de castratiefase is de kleine *a* gelijk aan de grote *A* min *phi* (ϕ) (SVIIIb: 264): $a = A - \phi$ (St: 171). Kleine *phi* (ϕ) symboliseert wat bij *A* ontbreekt. Zo wordt *A* een noëtische *A*, een *A* waarvan het antwoord op de vraag vertrouwen schenkt. Het verlangen van deze kennende *A* is een enigma dat met de structurele basis van zijn castratie is verbonden. Hier installeert zich de dialectiek van de castratie. Het fallische object mag niet met het teken van een ontbrekend antwoord van de Ander worden verward. De functie van de fallus in het imaginaire veld is niet identiek aan de Ander, gemarkeerd door het tekort

⁴⁵³ Hans, vier en een kwart jaar. Vanochtend wordt Hans, zoals elke dag, door zijn moeder gebaad en na het bad afgedroogd en gepoederd. Als zijn moeder hem bij zijn penis poedert, maar voorzichtig om die niet aan te raken, zegt Hans: 'Waarom kom je er niet met je vinger aan?'

Moeder: Omdat dat smeerlapperij is.

Hans: Wat is dat? Smeerlapperij? Waarom?

Moeder: Omdat het onfatsoenlijk is.

Hans (lachend): Maar wel leuk (F4: 442)!

⁴⁵⁴ *Habere*, 'houden; bij zich hebben; hanteren; bevatten; vasthouden; in een toestand houden; in handen hebben; bezitten; voor zich houden; (...)'.
⁴⁵⁵ *Baiser* betekent in het Frans zowel 'neuken' als 'kussen'. Het is niet duidelijk of Lacan aan deze dubbele betekenis refereert. In de hier vermelde genitale context opteren we voor 'neuken', gezien het juist deze coïtale act is waarop het kind een wissel op de toekomst moet nemen.

⁴⁵⁶ *Debere*, 'schuldig zijn; schuldig blijven; verplicht zijn tot; te danken hebben aan; bestemd zijn voor'.

van de betekenaar, maar is wel de oorsprong van dit tekort⁴⁵⁷. De Ander constitueert zich in een complexe geprivilegieerde verhouding tot het object *phi*. We treffen hier het punt van de impasse van de liefde. Het subject kan enkel de vraag van de Ander beantwoorden door van de Ander het object van zijn verlangen te maken, i.e. vernederen (SVIIIb: 264). In het volgende hoofdstuk gaat Lacan dieper in op de castratieproblematiek.

⁴⁵⁷ Van Haute (2000: 160): “Het is niet onbelangrijk erop te wijzen dat de imaginaire problematiek van de fallus voor Lacan niet los staat van zijn roeping als betekenaar van het tekort. De manier waarop de fallus in het spiegelbeeld verschijnt, bestemt hem ertoe een bijzondere rol te spelen in het symbolische. Net zoals in het symbolische elke aanwezigheid tegen de achtergrond van een afwezigheid verschijnt, zo verschijnt de fallus onvermijdelijk tegen de achtergrond van een (mogelijke) afwezigheid. Dit is, volgens Lacan, de reden waarop juist dit deel van het spiegelbeeld bij uitstek geschikt is om als betekenaar van het tekort te functioneren”.

5. Het castratiecomplex. Psyche en Eros

De verhouding van de ziel tot het verlangen

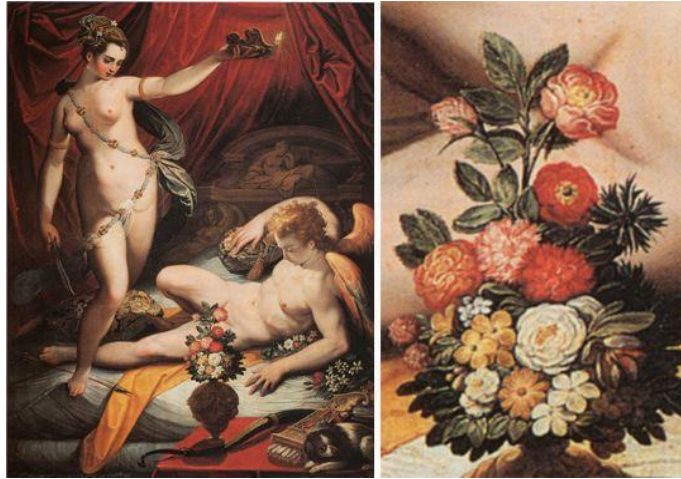


Lacan bespreekt de castratieproblematiek aan de hand van het schilderij *Psiche sorprende Amore* van de Italiaanse maniërist Jacopo Zucchi⁴⁵⁸. Het schilderij toont de klassieke scène waarin Psyche⁴⁵⁹ het gezicht van haar onbekende minnaar Eros met een olielamp belicht⁴⁶⁰. Psyche, die niet-wetend de liefde van Eros te beurt valt, leeft in een oneindige extatische gelukzaligheid tot op het moment dat ze de drang niet meer kan weerstaan om het gezicht van haar nachtelijke minnaar te aanschouwen. Nochtans waarschuwde Eros haar herhaaldelijk om zijn gezicht onbelicht te laten. Indien ze dit verbod niet respecteert, zal haar een ellendige rampenspoed overkomen. Door haar perfide zussen in de val gelokt, kan Psyche de verleiding om het gezicht van haar onbekende minnaar te zien niet weerstaan. Psyches transgressie van dit verbod brengt de poppen aan het dansen met een kettingreactie van helse beproevingen als gevolg. Bij het monsteren van het schilderij vestigt Lacan eerst de aandacht op het kromzwaard dat Psyche in haar rechterhand omklemt. Vervolgens richt hij onze blik op de vaas met het weelderige bloemenboeket (SVIIIb: 265-266).

⁴⁵⁸ J. Zucchi (1542-1596) was een belangrijk schilder en tekenaar uit de maniëristische periode, een stijlperiode in de Europese beeldende kunst en bouwkunst tussen renaissance en barok (ca. 1520-1620), gekenmerkt door het streven naar een decoratief spel van bewegingen en contrasten. Zijn werk *Amor en Psyche* van 1589 kan als een wedergeboorte van de maniëristische vormgeving worden beschouwd (Coll., 1994 [1987]: 768). Lacan ontdekte het schilderij op een Rome-reis in het *Museo e Galleria Borghese* in de Villa Borghese (SVIIIb: 265).

⁴⁵⁹ *Psuchè* is de personificatie van de menselijke ziel, in de Griekse mythologie een beeldschone koningsdochter op wie Amor verliefd wordt en aan wie Zeus onsterfelijkheid schenkt, veelal voorgesteld als vlinder of vogel.

⁴⁶⁰ Het verhaal van Psyche en Amor komt uit Apuleius' (1988: 79-115) *Metamorfosen*.



Lacan stelt dat dit boeket het visuele centrum is van het schilderij. De vaas met de bloemen prijkt op de voorgrond en is met tegenlicht afgebeeld. Het effect hiervan is een zwarte massa die het schilderij een maniëristisch karakter geeft. Rond dit boeket schittert een intens licht dat op Eros' dijen en buik weerkaatst. Lacan beklemtoont dat we niet naast wat de schilder toont, kunnen kijken, i.e. de fallus van Eros die anatomisch achter de bloemenbos schuilt. Lacan stelt dat het haast onmogelijk is geen voorstelling te maken van de verbindingslijn tussen de bedreiging van het kromzwaard en de verborgen fallus. Deze voorstelling is eerder zeldzaam in de kunstgeschiedenis. De onthoofdingsscène van Judith en Holofernes werd veelvuldig afgebeeld maar daar gaat het over iets anders namelijk de onthoofding van Holofernes⁴⁶¹. Nochtans resoneert Psyche's gestrekte linkerarm, die de lamp draagt, met de onthoofdingsscène van Holofernes omdat de lamp pal boven Eros' hoofd hangt. Het verhaal wil dat door een bruuske beweging van de geëmotioneerde Psyche een druppel brandende olie op Eros' schouder belandt die hem uit zijn slaap doet opschrikken. De veroorzaakte brandwonde zal Eros nog lange tijd flink wat pijn bezorgen⁴⁶² (SVIIIb: 266-267). Op Zucchi's schilderij zien we een soort oplichtende lijn die van de olielamp naar Eros' schouder loopt. Rekening houdend met de wetten der zwaartekracht geeft de schuine richting van de lijn niet de indruk dat het om een vallende oliedruppel maar eerder om een lichtstraal gaat. Sommigen denken dat het een innovatie van de kunstenaar betreft en dat het zijn intentie was om de castratiedreiging in de liefdessituatie weer te geven. Lacan vindt dit kort door de bocht. Niettegenstaande de wijdverbreide weerklink van het verhaal in de kunstgeschiedenis, wordt het slechts door één enkele tekstbron, Apuleius' *Metamorfosen* overgeleverd. Psyche bezwijkt onder de verraderlijke valstrikken van haar twee stikjaloerse onbetrouwbare zussen en verbreekt de belofte die ze haar goddelijke minnaar maakte. Het doorslaggevende argument van de zussen suggereert dat haar onzichtbare minnaar een afzichtelijke slang⁴⁶³ is waardoor ze groot gevaar loopt. Het verraderlijke pleidooi van de zussen bezorgt Psyche een mentale kortsluiting en trekt

⁴⁶¹ Holofernes wordt in het apocriefe boek *Judith* geïntroduceerd als generaal van de Babylonische koning Nebukadnezar II. Judith, de hoofdpersoon van het Bijbelboek, is een vrome rijke Joodse weduwe, woonachtig in de door Holofernes en zijn troepen belaagde bergplaats Betulia. Zij besluit haar stad te redden en wandelt 's nachts met haar dienstmaagd en wijnkruiken naar het legerkamp van de vijand, waar zij vanwege haar schoonheid moeiteloos de tent van Holofernes bereikt. Die besluit haar binnen te laten en geeft zijn dienaren de opdracht hen 's nachts niet te storen, hopen op een lange liefdesnacht. Judith voert de generaal echter dronken en onthoofdt hem met hulp van haar dienstmaagd. Met Holofernes' hoofd als trofee keert zij naar Betulia terug en als de soldaten de volgende morgen merken dat hun leider dood is, vluchten zij in paniek, op de hielen gezeten door de Joodse belegerden (Bijbel, 2005 [2004]): 21).

⁴⁶² Cf. Apuleius (1988: 99).

⁴⁶³ "Hij die 's nachts onzichtbaar bij jou slaapt is een enorme slang, een kronkelend, knoestig serpent met een van gif druipende bek en een gulzig gapende muil" (Apuleius, 1988: 93).

haar finaal over de fatale streep. Deze mentale ommekeer drijft Psyche ertoe, op aangeven van haar zussen, zich te bewapenen (SVIIIb: 267-268): “Neem een scherp mes en slijp het op je handpalm. Verberg het dan aan jouw kant van het bed. Vul een handige lamp, die een helder licht geeft met olie en zet hem onder een kleine pot” (Apuleius, 1988: 94).

Lacan benadrukt dat de afbeelding van een gewapende Psyche een uitzonderlijk feit in de kunstgeschiedenis is. Zucchi baseerde zich voor dit originele plastische gegeven duidelijk op Apuleius’ verhaal. In de periode dat Zucchi het schilderij vervaardigt, is het verhaal van Eros en Psyche wijdverbreid. Niettegenstaande we maar over die ene literaire getuigenis van Apuleius beschikken, zijn er in de kunstgeschiedenis heel wat plastische afbeeldingen van terug te vinden. Lacan refereert onder andere aan een beeldengroep van het Uffizi Galerijmuseum te Florence waar Psyche en Eros beiden gevleugeld worden afgebeeld. Op Zucchi’s schilderij draagt enkel Eros vleugels. De Psyche van de Uffizi Galerij draagt vlindervleugels die de onsterfelijkheid van de ziel symboliseren. Het thema van de vlinder als symbool van de onsterfelijkheid van de ziel bestond al in de religies van de Oudheid⁴⁶⁴. Apuleius’ verhaal over Psyche en Eros handelt over het onheil en de tegenspoed van de ziel⁴⁶⁵. Zucchi borstelt een beginscène uit het verhaal. Voorafgaand aan deze fatale scène lezen we het geluk van Psyche maar ook de eerste beproeving die voortvloeit uit het feit dat ze de goddelijke schoonheid van Venus evenaart. Voor deze verblindende schoonheid zullen de goden haar straffen door haar op een hoge rots aan een monster te offeren. Eros die van Venus, zijn moeder, de opdracht kreeg Psyche aan dit monster over te leveren, wordt verliefd en voert haar mee. Hij verbergt Psyche in zijn paleis waar ze van alle goddelijke geneugten kan proeven (SVIIIb: 269-270).

Het verhaal toont dat Psyche niet over een goddelijke natuur beschikt en illustreert de meest deerniswekkende menselijke zwaktes, waaronder familiale gevoelens, aldus Lacan. Het verlangen om haar zussen te zien, betekent uiteindelijk haar ondergang. Lacan refereert aan Rafaëls fresco’s op het plafond en de muren van de villa Farnesina in Rome die eveneens het verhaal van Psyche en Amor afbeelden⁴⁶⁶. Hij volgt nauwgezet de ontwikkelingen van Psyches tegenspoed in Apuleius’ tekst. Lacan poneert dat Psyche in Apuleius’ verhaal geen vrouw is maar de ziel incarneert. Nadat het noodlot toesloeg, zoekt Psyche hulp bij Ceres⁴⁶⁷. De attributen die Ceres omringen – korenaren, een van koren gevlochten krans, schoven gerst, sikkels, oogstgereedschap (Apuleius, 1988: 102) – verwijzen naar de Isiscultus. Ceres wil Venus niet voor het hoofd stoten en weigert Psyche te helpen. Psyche is diep teleurgesteld door Ceres’ onverhoopte afwijzing. Ze wordt door haar ‘misstap’ waaraan ze zelf niets kan verhelpen – Venus beschouwt haar als schoonheidsrivale – van alle religieuze hulp verstoten. De ongelukkige ziel wordt religieuze bijstand ontzegd. Lacan beklemtoont dat de thematiek van het verhaal niet het koppel betreft. Het gaat niet over de man-vrouwrelatie maar wel over de verhouding tussen de ziel en het verlangen. Met andere woorden het verhaal gaat niet over de relatie tussen de mythische figuren Psyche en Eros maar wel over de verhouding tussen de

⁴⁶⁴ De Aboriginals zagen vlinders als zielen die onder de vorm van rupsen terugkeerden uit het dodenrijk. Voor de Azteken symboliseren ze de heroïsche zielen van geofferde vijandige krijgers of van vrouwen die in het kraambed stierven. De duistere kant van de vlinder huist in zijn gefladder dat zowel likkende vlammen of schitterende sterren als de wispelturigheid, angst en labiliteit van het verlangen oproept. De fragiliteit, het efemere karakter, de felle kleuren, de consumptie van geurige nectar, de manier waarop stuifmeel aan het lijf kleeft, de vurige aantrekking van de spanner in het licht maakt van deze schepsels exquise en krachtige beelden van het hartstochtelijke verlangen (Ronnberg & Martin, 2011 [2010]: 234).

⁴⁶⁵ Naast de bonte avonturen van de ezel Lucius en de amusante mengeling van magie, seks, geweld en humor, bevat dit boek ook een filosofische ondergrond. Het zit vol verwijzingen naar de Isiscultuur, het platonisme en de gnostiek. Zo wordt deze groteske reis van een ezel een metafoor voor de zoektocht van de mens naar het ware geluk. De ziel van de ezel maakt een aantal veranderingen door, wat het meervoud in de titel [Metamorfosen] rechtvaardigt (Apuleius, 1988).

⁴⁶⁶ Cf. <http://www.youtube.com/watch?v=s6Fkw7RgFh0>.

⁴⁶⁷ Lacan gebruikt de Latijnse naam Demeter.

concepten ‘ziel’ en ‘verlangen’, volgens Lacan. Zonder hulp van de schilder lopen we het risico dat het primordiale en originele karakter van dit ogenblik uit Psyche's levensloop onopgemerkt passeert. Nochtans is dit het best gekende moment. Iedereen weet dat Eros vlucht en verdwijnt omdat Psyche te nieuwsgierig en ongehoorzaam was. Deze betekenis van de mythe is in het collectieve geheugen gegrift. De plastische intuïtie van de schilder openbaart dit decisieve moment. Deze momentopname verschijnt niet voor het eerst in een antieke mythe. Freud plaatst het cruciale karakter van dit moment eeuwen later in het centrum van de psychische thematiek onder de noemer van het castratiecomplex (SVIIIb: 270-272).

De paradox van het castratiecomplex

Zucchi's picturale beeld laat toe het castratiecomplex te articuleren. Dit kan slechts ten volle indien we de instinctieve dynamiek als gestructureerd door de betekenaar beschouwen. De waarde van het beeld bestaat erin het gemeenschappelijke punt van de ziel en het castratiecomplex te tonen. Lacan herneemt het thema van de vraag en het verlangen. Hij beklemtoonde het verschil tussen de vraag en het verlangen dat de eerste fases van de libidineuze ontwikkeling markeert. Deze fases worden *nachträglich* gedetermineerd vanuit de genitale fase waar het verlangen en de vraag zich onderscheiden. Deze splitsing tussen de vraag en het verlangen noemt Lacan het castratiecomplex. Het schilderij toont dat het castratiecomplex – in haar structuur en haar instinctieve dynamiek – zodanig is gecentreerd dat het het punt van de geboorte van de ziel kruist (SVIIIb: 272). Wat bedoelt Lacan?

Lacan onderscheidt ‘Psyche’ als mythisch figuur en ‘psyche’ als ziel. Psyche leeft niet als psyche zolang ze de draagster is van een adembenemende schoonheid of bezitster van een eeuwigdurend geluk. Psyche begint pas als psyche te leven wanneer ze subject van de pathos van de ziel wordt. Dit gebeurt op het moment dat het verlangen (Eros) dat haar bevredigde op de vlucht slaat. Vanaf dat ogenblik beginnen de onfortuinlijke avonturen en het lijden van Psyche en komt psyche, de ziel tot leven. Aphrodite (Venus) wordt ieder dag geboren en zoals de Diotima's mythe het wil, is het iedere dag Eros' conceptie. De geboorte van de ziel is voor ieder subject een particulier historisch moment. De psychoanalyse ging met Freud regelrecht naar dit punt. De freudiaanse boodschap eindigt in *De eindige en de oneindige analyse* met de articulatie van de ultieme term: de rots van het castratiecomplex (SVIIIb: 273) of het ‘vaste gesteente’ (F10: 305):

Maar hieruit leert men ook dat het er niet toe doet in welke vorm de weerstand optreedt, als overdracht of niet. Beslissend blijft dat de weerstand geen verandering toelaat, dat alles blijft zoals het is. Vaak krijgt men de indruk dat men met de peniswens en het mannelijk protest⁴⁶⁸ door alle psychologische lagen heen is doorgedrongen tot het ‘vaste gesteente’ en zo aan het slot van zijn werkzaamheid is gekomen. Dit moet wel zo zijn, want voor het psychische speelt het biologische werkelijk de rol van het dieper gelegen vaste gesteente. De afwijzing van de vrouwelijkheid kan immers niets anders dan een biologisch feit zijn, een deel van het grote raadsel van de seksualiteit (F10: 305).

Het betreft het castratiecomplex zowel bij de man als de vrouw. Lacan ondervraagt alle psychoanalytische ontdekkingen vanuit het punt van het castratiecomplex. Hij refereert onder andere aan de functie van de agressie van het primordiaal sadisme en de notie van de

⁴⁶⁸ “Zowel in therapeutische als in karakteranalyses bemerkt men dat twee thema's in het bijzonder op de voorgrond treden en de analyticus ongewoon veel last bezorgen. (...). De twee corresponderende thema's zijn voor vrouwen de penisnijd – het positieve streven naar het bezit van een mannelijk genitaal – en voor mannen het verzet tegen hun passieve of feminiene houding jegens andere mannen. Het gemeenschappelijke is door de psychoanalytische nomenclatuur al op een vroeg tijdstip als *reactie op het castratiecomplex* bestempeld; Alfred Adler heeft later de – voor de man zeer toepasselijke – benaming ‘mannelijk protest’ ingevoerd; (...)” (F10: 303, eigen cursivering).

primordiale goede en slechte objecten⁴⁶⁹. Dit kan slechts opnieuw in een juist perspectief worden geplaatst indien we begrijpen op welke wijze deze begrippen van het castratiecomplex zijn afgeweken. Lacan hanteert het castratiecomplex als een soort ijkingspunt van waaruit hij de psychoanalytische ontdekkingen ondervraagt. Het schilderij incarneert de paradox van het castratiecomplex. Tot hiertoe maakt Lacan een onderscheid tussen ‘het object van de vraag’ – de vraag van het subject in de orale fase, de vraag van de Ander in de anale fase – en ‘de plaats van het verlangen’ in de Ander. Bij Psyche is dit gemaskeerd. In de genitale fase vindt het verlangen zijn gelijke⁴⁷⁰ in het verlangen van de Ander. Freud concipieert in zijn eerste theoretische elaboraties het verlangen op het niveau van het seksuele verlangen als reële consistentie en niet als metafoor. Het gaat niet over de seksuering van een functie maar over de seksuele functie an sich. Er schuilt een paradox in het feit dat het verschijnen van de genitale drift per definitie door de inherente splitsing van het castratiecomplex wordt gemarkeerd (SVIIIb: 273-274).

Lacan refereert aan het artikel *Oral Components of the Castration Complex* van de Monchy. De auteur heeft het onder andere over *releaser*⁴⁷¹-*mechanisms*, waarbij de projectie van de schaduw van een papieren havik bij jonge onervaren vogels panische schrikreacties teweegbrengt⁴⁷². Deze *attrappe*, ‘fopperij’ is de verbeelding van het bedrog. Deze aangeboren reactieschema’s vinden we ook bij de mens. Volgens de auteur situeert deze primitieve fopperij zich in de orale fase (SVIIIb: 274-275): “The extensive variability of the drive object is obvious with regard to the oral instinct. The original ‘key stimulus’ cannot be anything but the mother’s breast, especially the nipple” (de Monchy, 1952: 451). De met de sadistische fantasma’s correlatieve bijtreflex resulteert in het afbijten van een van de kostbaarste objecten: de tepel van de moeder. Dit vormt de oorsprong van wat zich later – door een fantasma-overdracht – in de genitale fase zal manifesteren als de mogelijkheid om de partner door de mutilatie van het seksuele orgaan van het seksuele verlangen te beroven. Volgens de Monchy is dit de reden waarom de genitale fase onder het teken van de castratie staat (SVIIIb: 275):

The little boy’s penis acts as an *attrappe*, representing the nipple. This explains, in part, the great emotional value of the observation of the anatomical sex difference: the absence of the penis with girls is connected with the loss of the mother’s breast and the anxiety concerning loss of the penis has one of its roots in the same experience. Thus it is comprehensible how a relatively small physical difference can often have a catastrophic pathogenetic influence. Here we also find a plausible explanation why the girl holds the mother responsible for the lack of the penis: the mother once took the nipple away from her. Even with small boys the earliest castration anxiety is connected with the mother and is of an oral type. Only a few years later, after the development of the Oedipus complex, the father assumes the role of the castrator in the boy’s imagination. However, in many patients the castration anxiety retains much of the oral-maternal character (*vagina dentata*⁴⁷³, etc.) (de Monchy, 1952: 452-453).

De aard van de bovenstaande redenering is kenmerkend voor de toen heersende oriëntatie van het psychoanalytische denken. Het bestaat uit een omkering waarbij men onder het register van de primitieve driften progressief steeds meer hypothetische driften terugvoert naar hun oorspronkelijke fundament. Dit accentueert het thema van een aangeboren primordiale agressiviteit. Lacan verwijst hier naar Jones’ term *aphanisis*. Het castratiecomplex gaat over de

⁴⁶⁹ Dit zijn kleiniaanse begrippen.

⁴⁷⁰ *Son répondant, son identique* (SVIIIb: 274).

⁴⁷¹ *Releaser*, ‘deblokkerende prikkel’.

⁴⁷² de Monchy (1952: 450) “Woodgrouse react at the sight of a sparrow-hawk in the air in typical fashion: the cock takes up a defensive position, the hen huddles up and seeks shelter. Young birds that have been kept isolated from birth react in the same way if a piece of paper of approximately the form of a hawk is moved over the cage. When the birds are twenty days old the aforementioned difference in behaviour between the cocks and the hens can already be noted. When the piece of paper, the *attrappe*, as the animal psychologist calls it, is made more and more unlike the hawk, the reaction grows progressively weaker and finally disappears”.

⁴⁷³ Een *vagina dentata* is een getande vagina.

angst van het subject voor het verdwijnen van het verlangen (SVIIIb: 275). Alhoewel Jones het niet zo formuleert, stelt Lacan dat de castratie de symbolisatie van het verlies van het verlangen is. Door het spel der betekenaars, dat in de castratie geïmpliceerd zit, wordt het subject angstig gealarmeerd voor een potentieel verdwijnen van zijn verlangen⁴⁷⁴ (SVI: 236-237). Lacan poneert dat niet de angst voor de *aphanisis* zich in het beeld van het castratiecomplex projecteert. Maar dat de noodzakelijke determinatie van de betekenaarsketen in het castratiecomplex het subject stuurt. Het gaat er niet om de *aphanisis* te vrezen maar in tegendeel om er zijn toevlucht te zoeken, om er zijn verlangen de rug toe te keren. De analytische ervaring leert dat het symbool van het verlangen, de fallus, kostbaarder is dan het verlangen zelf. Dit vormt het probleem waarvoor we ons nu geplaatst zien (SVIIIb: 276).

De fallus als betekenaar

Lacan vestigt opnieuw de aandacht op de weelderige bloemenbos op Zucchi's schilderij die Eros' geslacht afdekt. De bloemen zijn pompeus geschilderd opdat het niet zou opvallen dat er niets achter schuilt. Er is haast letterlijk geen plaats voor het geslacht. Wat Psyche op het punt staat af te snijden, is al verdwenen. Verder wijst Lacan op de tegenstelling tussen de mooie menselijke vormen van deze goddelijke vrouw en het buitengewoon heteroclytische beeld van Eros. Het is een kinderfiguur met een gespierd lichaam dat op het punt staat uit te zakken om nog maar over de verlepte vleugels te zwijgen. Het gaat in de afbeelding over de kern van de paradox van het castratiecomplex. In de genitale fase kan het ritme van het verlangen van de Ander nooit worden aanvaard. Dit slaat vooreerst op de paradoxale situatie van het jonge kind dat een fragiel, onzeker, prematuur verlangen heeft. Lacan focust niet hierop maar wel op de realiteit van het seksuele verlangen waaraan de psychische organisatie zich niet kan adapteren. De adaptatie lukt niet omdat het orgaan in een betekenaar transformeerde. Met dit doel werd het ook afgesneden. In de *Kleine Hans* gaat het precies hierover: "Is hij stevig verankerd?", "Is hij afneembaar?" Hans vindt de oplossing in het gegeven dat het orgaan kan worden losgegeven. Het kan worden gedemonteerd en er kan een ander worden bevestigd⁴⁷⁵. We zien hier de weglating waardoor het orgaan teken van de afwezigheid wordt. De fallus als betekenaar Φ , *Phi* suppleert het punt waar de Ander door een ontbrekende betekenaar wordt geconstitueerd. De geprivilegieerde waarde van deze betekenaar bestaat erin dat hij de betekenaar is van het punt waar de betekenaar ontbreekt. Hierdoor kan deze betekenaar identiek worden aan het gedeelde subject, $\$$. Dit is het enige punt waarop psychoanalytici het subject kunnen positioneren omdat ze gebonden zijn aan de effecten die de betekenaar sorteert. Indien we deze symbolische overdeterminatie aannemen, heeft het subject geen andere werkzaamheid dan deze van de betekenaar die het laat verdwijnen. Dit verklaart het onbewuste statuut van het subject. We kunnen zelfs spreken van een dubbele symbolisering. Het symbool impliceert enerzijds het register van de symbolische keten en anderzijds dat van de moeilijkheden, i.e. de rotzooi waarin het subject zich met zekerheid situeert. Anders gesteld, het subject bevestigt de

⁴⁷⁴ Lacan verwijst in deze context naar zijn kritiek op de droom van Ella Sharpe (SVI: 161-275) aangaande de thematiek van de fallus (SVIIIb: 275-276). De kern van de droom draait rond de *aphanisis* maar niet in de zin van het verdwijnen van het verlangen. Het gaat in de *aphanisis* veeleer om het 'doen verdwijnen' dan om het 'verdwijnen'. De *aphanisis* is in dit geval het weglaten van de fallus. Het subject heeft geen toegang tot de wereld van de Ander als de fallus niet aan zet is. Hij wordt als het ware in bewaring geplaatst (SVI: 275).

⁴⁷⁵ 'Zeg papa, ik heb vandaag iets gedacht.' Eerst is hij het vergeten, later vertelt hij onder vrij sterke weerstanden: 'De installateur kwam en haalde met een tang eerst mijn bips weg en gaf me toen een andere, en toen mijn plasser. Hij zei: laat je bips zien en ik moest me omdraaien en hij haalde hem weg en toen zei hij: laat je plasser zien' (F4: 506). Aan deze loodgietersfantasie gaat een andere vooraf: "Later vertelt hij [Hans]: 'Zeg papa, ik heb iets gedacht. Ik zit in de badkuip, dan komt de loodgieter en schroeft hem los. Dan pakt hij een grote boor en stoot in mijn buik'" (F4: 480). Freud beschouwt beide fantasieën over de installateur als uitvloeisels van het vroegtijdig verworven castratiecomplex (F4: 512).

waarheidsdimensie enkel op het ogenblik dat het zich van de betekenaar bedient om te liegen. Lacan wil hier de aandacht vestigen op de verhouding van de fallus tot het effect van de betekenaar. De fallus als betekenaar vormt de kern van elk mogelijk coherent begrip van het castratiecomplex. De castratie als centrum van de economie van het verlangen is met nog een ander vraagstuk gelieerd. Hoe kan de Ander als plaats van het woord analoog aan het object van het verlangen, *a* worden? Deze fundamentele denivellering wordt de essentiële regulatie van de problematiek van het menselijke verlangen. Lacan zal deze regulerende verhouding tussen A en *a* in het volgende hoofdstuk scherper stellen (SVIIIb: 276-278).

In het kader van de droomanalyse van Ella Sharpe (Sharpe, 1988 [1937]: 125-148; SVI: 163-275), stelt Lacan dat het neurotische subject – gegrepen in de door het castratiecomplex gedetermineerde *aphanisis* – de fallus is en niet is⁴⁷⁶. Dit interval – de fallus zijn en niet zijn – kunnen we vatten in een formule waarin het werkwoord ‘zijn’ verschuift: het ‘is’ niet zonder hem te ‘hebben’. Rond deze subjectieve assumptie tussen ‘zijn’ en ‘hebben’ speelt de realiteit van de castratie. De fallus heeft een equivalente functie in relatie tot het object. In verhouding tot een zekere weigering van de fallus krijgt het subject bezit over een veelheid van objecten die de humane wereld karakteriseren. In een analoge formule ‘is de vrouw zonder de fallus te hebben’. Onder de vorm van *Penisneid* kan dit als pijnlijk worden ervaren maar het kan ook een grote kracht zijn. De patiënt van Ella Sharpe weigert dit in te zien. Hij plaatst de fallische betekenaar in bewaring. Lacan besluit dat ‘niet willen dat de Ander gecastreerd is’ een groter neurotiserend effect sorteert dan de angst om de fallus te verliezen (SVIIIb: 279). In zijn commentaar op de droomanalyse van Sharpe, stelt Lacan dat de fallus zich op de plaats van I – identificatie met het Ideaal – van de primitieve identificatie met de moeder bevindt. Het subject wil de fallus van de moeder niet loochenen maar in stand houden. Vandaar dat Lacan stelt dat het subject de castratie van de Ander weigert (SVI: 279-280).

Na het doorlopen van de dialectiek van de overdracht in het *Banket* stelt Lacan een andere formule voor. Indien het verlangen van de Ander door het merkteken van de betekenaar van het subject gescheiden is, kunnen we begrijpen waarom Alkibiades nadat hij het geheim van het verlangen in Socrates zag, een teken van dit verlangen wil zien. Socrates weigert omdat daar enkel een kortsluiting is. Het verlangen als teken zien, staat niet gelijk met de weg betreden waarlangs het verlangen in een zekere afhankelijkheid is gegrepen. De weg naar wat ‘het verlangen van de analyticus’ zou moeten zijn, begint zich hier uit te tekenen. Opdat de analyticus zou kunnen hebben wat de ander ontbreekt, moet hij het ‘niet-weten’⁴⁷⁷ bezitten. Uiteraard heeft de psychoanalyticus een onbewuste. Ongetwijfeld situeert hij zich voorbij alles wat het subject weet, zonder dat hij dit kan zeggen. Hij kan er enkel een teken van geven. Datgene zijn wat iets representeert voor iemand anders is de definitie van het teken. Omdat de analyticus over niets anders beschikt om te verhinderen het verlangen van het subject te ‘zijn’ dan het te ‘hebben’, is de analyticus tot een valse verwondering veroordeeld. Hij kan echter alleen maar efficiënt zijn door zich aan te bieden aan de echte, onoverdraagbare verwondering waarvan hij enkel een teken kan geven. De definitie van het teken moet hier worden doorbroken want het te geven teken is het teken van de ontbrekende betekenaar Φ . Het is het enige teken dat niet wordt verdragen omdat het de meest onzegbare angst provoceert. Het is nochtans de

⁴⁷⁶ In (SVI: 280) plaatst Lacan deze uitspraak in echo met het ‘*To be or not to be*’ dat de positie van Hamlet definieert in het gelijknamige drama dat hij in (SVI: 277-419) uitvoerig becommentarieert.

⁴⁷⁷ Moyaert (2011: 100) interpreteert dit als volgt: “Lacan verwacht van de analyticus dat hij ieder weten ontledigt, innerlijk leeg wordt en zich vereenzelvigd met de leegte van een niet weten. (...). Het beoogde niet-weten is niet het resultaat van een vergeten. Het niet-weten komt niet vanzelf, je moet er iets voor doen. De activiteit die dat niet-weten in zijn leven levendig houdt is de *vrije associatie*. (...). Mystici worden innerlijk leeg via oefening in gebed (meditatie en contemplatie), analytici via de beoefening van de vrije associatie. In geen van beide gevallen gebeurt dit zonder aandacht van de geest. Als het bewustzijn er niet bij betrokken is, betekent zelfontlediging niets”.

enige weg waarlangs de ander zich toegang tot het onbewuste kan verschaffen – ‘het weten zonder bewustzijn’ dat volgens Rabelais de ondergang van de ziel is⁴⁷⁸ (SVIIIb: 279-280).

⁴⁷⁸ Gargantua schrijft aan zijn zoon Pantagruel: “Mais parce que, selon le saige Salomon, sapience [sagesse] n’entre point en ame malivole [qui veut le mal] et science sans conscience n’est que ruine de l’ame, il te convient servir, aymer et craindre Dieu, et en luy mettre toutes tes pensées, et tout ton espoir, et par foy formée de charité⁴⁷⁸ estre à luy adjoinct, en sorte que jamais n’en soys désamparé [séparé] par peché” (Rabelais, 1993 [1532]: 67-68). In de moraal en het geloof van Rabelais is *charité* (naastenliefde) tegengesteld aan *philautie*, een excessieve eigenliefde onder al haar gedaanten zoals ambitie, egoïsme, eigenwijsheid, edm. (*Ibid.* : 195-196).

6. Symbool en betekenaar: Φ

Het menselijke subject is overgeleverd aan het onnoembare symbool *Phi*. Symbool Φ is onontbeerlijk om het effect van het castratiecomplex op de veerkracht van de overdracht te begrijpen. Lacan maakt een fundamenteel onderscheid tussen grote *Phi*, Φ en kleine *phi*, ϕ . De kleine *phi* verwijst naar de imaginaire fallus in de psychische economie van het castratiecomplex. Daar worstelt het subject met een radicale moeilijkheid die Lacan met het symbool grote *Phi* aanduidt. Symbool Φ komt op de plaats waar zich het tekort van de betekenaar voordoet. Lacan gebruikte het schilderij van Zucchi om de paradox van de verschuivingen in het castratiecomplex aan te tonen. In deze verschuivingen intervenueert de fallus alomtegenwoordig. De psychoanalytische ervaring toont dat de fallus in de meest diverse vormen verschijnt. Zo wordt de fallus in de kleiniaanse fantasma's geassocieerd met een primitieve agressieve kracht van een slecht en schadelijk object in de moeder. Deze fallische ubiquitousiteit vloeit voort uit de polariteit 'symbolisch en imaginair' aangaande de functie van de fallische betekenaar. Lacan spreekt nu over de fallus als 'betekenaar' maar introduceerde eerder de fallus als 'symbool'. Hoe verklaart hij deze switch? Hij stelt dat de fallus in dit register de enige betekenaar is die op absolute wijze de titel van symbool verdient (SVIIIb: 281-283).

Arcimboldo en de persona

Lacan maakt een aanvullende opmerking over Zucchi's schilderij. Het bloemenboekje bedekt niet zozeer de bedreigde fallus van Eros dan wel het precieze punt van een 'afwezige aanwezigheid' of een 'aanwezige afwezigheid'. Er zijn aanwijzingen dat de bloemen door een broer of een neef Francesco Zucchi⁴⁷⁹ (1692-1764) zijn geschilderd wegens zijn uitzonderlijke expertise in het bloemschilderen. Critici duiden daarnaast op de grote technische gelijkenissen tussen F. Zucchi en Arcimboldo (1527-1593). Arcimboldo maakt bijvoorbeeld gebruik van een opeenstapeling van boeken, om de bibliothecaris van Rudolf II⁴⁸⁰ te portretteren (SVIIIb: 283-284).



Om een jaargetijde uit te beelden gebruikt hij seizoensgebonden groente en fruit om een portret te schilderen (SVIIIb: 284).

⁴⁷⁹ Francesco was de broer van Andrea Zucchi (1679-1740). Als we de geboorte- en sterfdata van beide schilders Jacopo (1541-1590) en Francesco (1692-1764) vergelijken en rekening houden met de datering van Jacopo's *Psyche en Amor* (1589) wordt het duidelijk dat de door Lacan gesuggereerde bloedverwantschap tussen beide schilders onmogelijk is en dat het niet kan dat Francesco de bloemen op Jacopo's schilderij aanbracht.

⁴⁸⁰ Keizer Rudolf II (1552-1612), aartshertog van Oostenrijk als Rudolf V (1576-1608), was keizer van het Heilige Roomse Rijk (http://nl.wikipedia.org/wiki/Keizer_Rudolf_II).



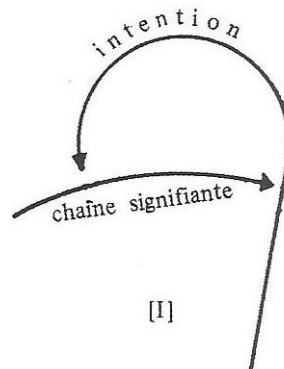
Arcimboldo's maniëristisch procedé schept een menselijk beeld door de combinatie van objecten. Deze techniek staat bekend als het compositieportret waarvan hij de artistieke uitvinder is. De gehele voorstelling manifesteert tegelijk 'substantie' van fruit en groente en 'illusie' van het portret. Wanneer het menselijk beeld verschijnt, ontstaat tegelijk de suggestie van een demontage van de compositorische objecten. Deze objecten met hun maskerende functie tonen de problematiek van dit masker dat in de menselijke economie op de voorgrond staat. Er is nood aan een *persona*⁴⁸¹ omdat achter het masker de vorm verdwijnt. De *persona* resulteert uit een complexe verzameling van illusie en substantie waardoor we niet weten wat zich achter het masker bevindt. Wat schuilt er uiteindelijk achter? In dit register wordt Psyche's act op Zucchi's schilderij duidelijk. De dolgelukkige en bevredigde Psyche vraagt zich af waarmee ze in het nachtelijke duister te maken heeft. Zucchi vereeuwigde dit precieze moment plastisch, misschien wel voorbij wat hij er in een vertoog kon over zeggen. De schilder vatte in dit beeld het moment van Psyche's geboorte als ziel. Het is een soort krachtnuittwisseling waardoor ze vaste vorm krijgt. Na de fatale act wacht haar heel wat tegenspoed alvorens ze terugvindt wat ze op dat moment wilde ontmaskeren en grijpen maar finaal door de vingers zag glippen namelijk de figuur van het verlangen (SVIIIb: 284-285).

De ontbrekende betekenaar en de vraag van het kind

Symbool Φ komt op de plaats van de ontbrekende betekenaar. Wat betekent nu een ontbrekende betekenaar? Lacan stelde meermaals dat eenmaal de batterij betekenaars is gegeven, niets ontbreekt. Er bestaat geen taal waarin finaal niet alles kan worden uitgedrukt. Hieruit volgt dat wat niet in taal kan worden geuit, niet wordt gesubjectiveerd. 'Gesubjectiveerd zijn' betekent plaats nemen in een subject dat voor een ander subject waardevol is. Op dit radicale punt wordt communicatie mogelijk. Voor elke batterij betekenaars geldt dat wat ze niet kan zeggen, niets betekent op de plaats van de Ander. Anders gesteld, alles wat voor het subject iets betekent, passeert altijd op de plaats van de Ander. De voorwaarde opdat iets iets zou betekenen is dat het op de plaats van de Ander kan worden vertaald. Tot hier in de redenering ontbreekt geen betekenaar. Het tekort van de betekenaar verschijnt bij het ontluiken van de subjectieve dimensie van de vraag. Lacan verwijst naar een ontwikkelingspsychologisch gegeven namelijk het moment waarop bij het kind de vraag ontstaat. Het karakter van deze vragen brengt de volwassenen vaak in verlegenheid. Van als het kind met de betekenaar uit de voeten kan, stelt het aan zijn ouders de meest lastige en ongelegen vragen. Deze hinderlijke vragen lokken bij de ouders verwarring of ontreddering uit en leiden vaak tot noodzakelijk tekortschietende antwoorden. 'Wat is lopen?', 'Wat is stampvoeten?', 'Wat is een imbeciel?' Wat brengt volwassenen ertoe om kinderen onjuiste, ongeschikte, oneigenlijke antwoorden te geven, vraagt Lacan zich af? Iets dwingt hen om op een absurde manier te antwoorden. Waarover gaat het op

⁴⁸¹ *Persona*, 'masker; rol; karakter; persoon; persoonlijkheid; positie; corporatie'.

dit specifieke vraagmoment? Het betreft de afstand van het subject tegenover het gebruik van de betekenaar zelf. Dit slaat op zijn onvermogen om te begrijpen wat het betekent dat er woorden zijn, dat het subject spreekt, dat het iets aanduidt met zoiets enigmatisch als een woord of een foneem. Het onvermogen dat het kind op dat moment ervaart, formuleert het in een vraag die de betekenaar attaqueert op een moment dat de betekenaar reeds alles onuitwisbaar markeerde. De pseudofilosofische vragen van het kind vervallen uiteindelijk tijdens het verdere verloop van zijn levensgeschiedenis. Wanneer het subject later de vraag ‘Wat ben ik?’ stelt, zal het in zijn vraagstelling beduidend minder ver staan, tenzij het in analyse is. Wanneer het subject de vraag ‘Wat ben ik?’ stelt, merkt het niet dat het eerder zijn existentiële twijfel wil overbruggen dan dat het zich effectief afvraagt wat het is. Psychoanalytici mogen dit niet uit het oog verliezen en moeten verhinderen dat het subject zijn vraag met ‘Ik ben een kind’ beantwoordt. Dit is het antwoord dat een hernieuwde indoctrinatie van de psychologiserende repressie influistert. We hoefden niet te wachten op de psychoanalyse opdat de formule ‘Ik ben een kind’ zich als een versmachtend keurslijf zou introduceren. Men stelt zelfs dat achter de kunstenaar een kind schuilt en dat hij de rechten van het kind representeert voor serieuze volwassenen. Lacan herinnert eraan dat deze conceptie dateert uit de beginperiode van de Romantiek die in Engeland met Coleridge⁴⁸² aanvangt. Lacan volgt deze Engelse romantische zienswijze absoluut niet. Lacan kadert dit verder met de *graphie*⁴⁸³ van het verlangen. De vector van de intentie en van de betekenaarsketen ontwikkelen zich simultaan (SVIIIb: 286-287).



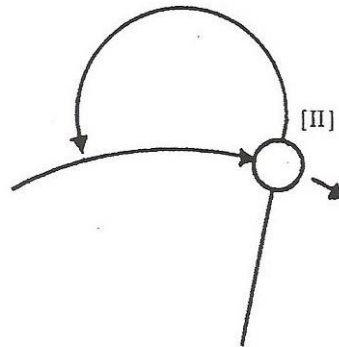
Afbeelding I (St: 187)

⁴⁸² Coleridge (1772-1834) was een Engels dichter, denker en literatuurcriticus. In 1795 leerde hij de dichter Wordsworth (1770-1850) kennen. Coleridge verhuisde naar Nether Stowey in Somerset, waar Wordsworth ook woonde. Hun vriendschap en samenwerking leidden tot de publicatie in 1798 van het belangrijke werk *Lyrical Ballads*. Dit werk wordt in Engeland beschouwd als het begin van de Romantiek (<http://nl.wikipedia.org>).

In *Séminaire VII L'Éthique de la Psychanalyse* verwijst Lacan naar Freud die Wordsworth citeert (SVII: 33): “De psychoanalyse ziet zich genoodzaakt het zielenleven van de volwassenen af te leiden uit dat van het kind, ernst te maken met de stelling dat het kind de vader is van de man” (F6: 272; F10: 484; Wordsworth, 2004: 126). Lacan stelt dat Wordsworths gedachte gedateerd is. De Engelse Romantiek wordt gekenmerkt door de waarde die dichters aan kinderherinneringen, aan infantiele idealen en wensen hechten. Deze thematiek uit de kinderwereld vormt voor menig romantisch poëet de inspiratiebron bij uitstek. Zo had Wordsworth een sterke fascinatie voor de moederborst (Wordsworth, 2004: 10). De referentie aan de kindertijd, het idee van het kind in de volwassene, het idee dat een man iets anders is dan een kind terwijl de kinderlijke eisen zich onophoudelijk in hem roeren, valt binnen de psychologie perfect historisch te situeren. In het Victoriaanse tijdperk (1837-1901) kreeg men niet het rechtstreekse verwijt een oneerlijk man of een compleet imbeciel te zijn maar uitte men de beschuldiging dat men niet over een volwassen geest beschikte en sporen van een infantiele mentaliteit droeg. Een dergelijke beschuldiging treft men niet aan vóór dit tijdvak en zorgt voor een breuk in de historische evolutie. Ten tijde van de wis- en natuurkundige Pascal (1623-1662), stelt Lacan, was een kind geen man en werden in het volwassen denken geen sporen van een infantiel denken gezocht (SVII: 33-34).

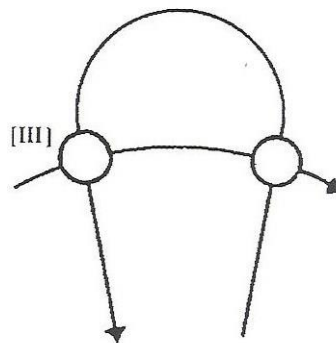
⁴⁸³ Cf. (E: 793-827; SVI: 11-55; Van Haute, 2000).

(I) Wat zich als inchoatief⁴⁸⁴ van de opeenvolging van de verschillende fonetische elementen van de betekenaar voordoet, ontwikkelt zich een flink stuk voordat het de lijn van de intentie van de betekenis ontmoet (SVIIIb: 287).



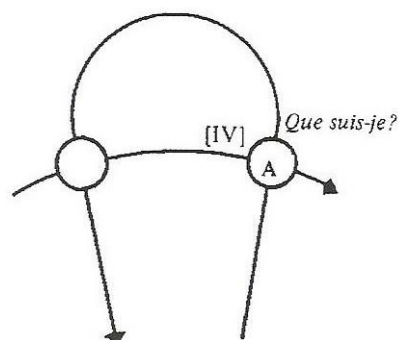
Afbeelding II (St:187)

(II) Deze kruising doet zich simultaan een tweede keer voor. Volgens de *nachträglichkeit* ontstaat de betekenis op het ogenblik dat de zin eindigt. Ongetwijfeld werd de keuze al tijdens de passage gemaakt maar de betekenis wordt pas duidelijk wanneer de opeenvolgende betekenaars elk op hun beurt plaatsnemen (SVIIIb: 287-288).



Afbeelding III (St: 187).

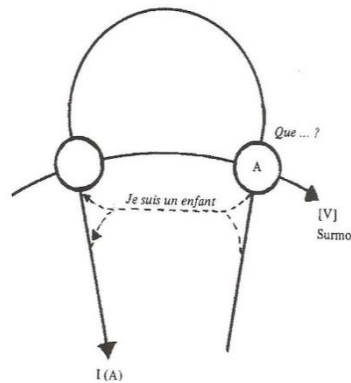
(III) Deze betekenaars ontrollen zich nu op omgekeerde wijze. '*Je suis un enfant*' verschijnt op de betekenaarslijn in de volgorde dat haar elementen worden gearticuleerd (SVIIIb: 288).



Afbeelding IV (St: 187).

⁴⁸⁴ Inchoatief, '(taalkunde) werkwoord dat een aanvangende handeling of het overgaan in een andere toestand uitdrukt, bv. bevroren, ontvlammen'.

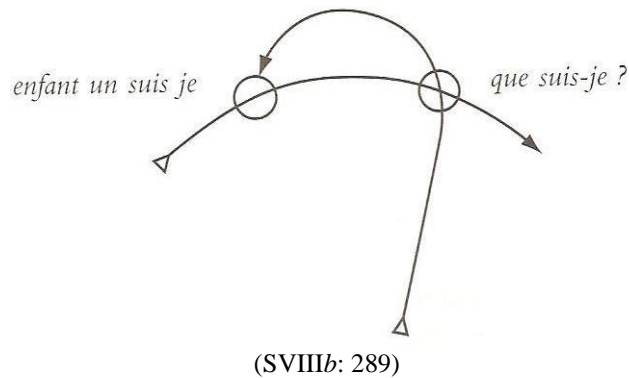
(IV) Wanneer de betekenis zich voltrekt, gebeurt wat in elke attributie metaforisch is. ‘Ik ben niets anders dan mezelf die spreekt en actueel ben ik een kind’. Dit zeggen realiseert een betekenis waardoor ik mezelf in relatie tot infantiele objecten concipieer. Ik ben anders dan dat ik ooit van tevoren ben geweest. Ik incarneer mezelf, ik kristalliseer mezelf, ik maak me tot ‘ideaal Ik’ door een productie van tekens die in staat waren zich aan de actualiteit van mijn woord te refereren. Het startpunt bevindt zich in *Je*, ‘Ik’ en het eindpunt in *enfant*, ‘kind’ van de zin *Je suis un enfant*, ‘Ik ben een kind’ (SVIIIb: 288).



Afbeelding V (St: 188).

(V) Hieruit volgt het enigma van de vraag. Op het niveau van de Ander geeft dit het volgende. Het vervolg van wat ik ben, verschijnt als vraag. Dit is het correlatieve punt waar ik me als ‘Ik-ideaal’ vestig. Op dit punt geeft de vraag vorm aan het ‘Ik-ideaal’ dat Freud met het ‘Boven-Ik’ associeert⁴⁸⁵. Het woord dat direct verbonden is met het betekenaar-inchoatief en het subject als kind kwalificeert, is een prematuur antwoord. Wat het subject als kind doet verhaasten, is het vermijden van het werkelijke antwoord dat vroeger dan het einde van de zin moet beginnen. Op de vraag ‘Wat ben ik?’ is er op het niveau van de Ander geen ander antwoord mogelijk dan ‘Laat je zijn’. Bij elke overhaasting van dit antwoord ontvlucht het subject de betekenis van dit ‘Laat je zijn’. Een gearticuleerde vraag bevindt zich niet op het niveau van de existentie ‘Wat ben ik?’, maar op het niveau van het verlangen van de Ander ‘Wat wil je?’. Als het subject een vraag stelt, komt het erop aan te weten wat het verlangt. Een vraag moet in het register van het verlangen worden begrepen. Op dit punt van het verlangen intervenueert het tekort van de betekenaar aangeduid door Φ (SVIIIb: 288-289):

⁴⁸⁵ In *Ter introductie van het narcisme* legt Freud voor het eerst de link tussen het Ik-ideaal en het geweten: “Het zou geen verrassing zijn indien wij een bijzondere psychische instantie ontdekten die tot taak heeft erop toe te zien dat de narcistische bevrediging uit het Ik-ideaal wordt gewaarborgd, en die met dit doel voor ogen het actuele Ik onafgebroken observeert en aan het ideaal meet. Ook al zou deze instantie bestaan, wij kunnen haar met geen mogelijkheid opsporen; we kunnen haar alleen als zodanig identificeren en mogen onszelf voorhouden dat wat wij ons geweten noemen, aan deze karakteristiek beantwoordt. (...). De stoot tot de vorming van het Ik-ideaal, tot welks bewaker het geweten is aangesteld, was namelijk uitgegaan van de door de stem vertolkte kritische invloed der ouders, bij wie zich in de loop der tijden de opvoeder, leraren de onafzienbare, ondefinieerbare menigte van alle andere personen uit de omgeving hadden aangesloten. (De medemens, de openbare mening)” (F6: 349). In *Het Ik en het Es* vindt de link tussen het Ik-ideaal en het geweten zijn neerslag in het begrip Boven-Ik: “Elders zijn de motieven uiteengezet die ons bewogen hebben een niveau in het Ik, een differentiatie binnen het Ik te postuleren, die men *Ik-ideaal* of *Boven-Ik* kan noemen” (F8: 394). Verder: “Zo kan men als zeer algemeen resultaat van de door het Oedipus-complex beheerste seksuele fase een bezinsel in het Ik postuleren, dat bestaat in de vorming van deze beide [met de vader en met de moeder], op enigerlei wijze met elkaar overgebrachte identificaties. Deze Ik-verandering behoudt haar speciale positie, ze komt als Ik-ideaal of Boven-Ik tegenover de overige inhoud van het Ik te staan” (F8: 399).



Het geprivilegieerde object a en de geprivilegieerde betekenaar Φ

Het object van het fantasma is volgens het lustprincipe als enige in staat om een geprivilegieerd punt te fixeren in een economie die door het genotsniveau wordt geregeld. Door de vraag terug te voeren naar het niveau van het verlangen ‘Wat wil hij?’ of ‘Wat wil het daarin?’, ontmoeten we een wereld van tekens. De realiteitstoetsing is een manier om te proeven van de realiteit van die verschenen tekens die volgens een noodzakelijke volgorde verschijnen en waaruit de dominantie van het lustprincipe op het onbewuste blijkt. Freud onderstreept dat de realiteitstoetsing een reële aanwezigheid van tekens controleert. Het gaat er niet om na te gaan of onze voorstellingen corresponderen met de werkelijkheid maar wel om te controleren of onze voorstellingen in de betekenis van de *Vorstellungsrepräsentanz*, voorstellingsrepresentatie worden gerepresenteerd. De tekens zijn er in hun hoedanigheid van tekens. Het zijn tekens van een verhouding tot iets anders. De freudiaanse articulatie poneert dat het zwaartepunt van het onbewuste zich verhoudt tot een verloren object dat nooit wordt teruggevonden⁴⁸⁶. Het verloren object is definitief verloren en wordt enkel door de ketting van het lustprincipe betekend. Het oorspronkelijke verloren object wordt nooit gevat. Het is noch overdraagbaar, noch uitwisselbaar. Het bevindt zich op een punt aan de horizon waarrond onze fantasma's cirkelen. Aan de hand van dit unieke object worden de uitwisselbare objecten geconstrueerd. Lacan verwijst hier naar de utilitaire moraal van Bentham⁴⁸⁷ die een fundamentele rol speelt in de herkenning van de objecten op de objectenmarkt die voor iedereen kunnen dienen. Hierin is de utilitaire moraal meer dan gefundeerd. Lacan geeft de utilitaristen gelijk wanneer ze stellen dat het nut de regel is telkens we iets met onze medemensen uitwisselen. Het betreft niet het persoonlijk nut maar het nut voor iedereen en voor het grootst mogelijke aantal. Dit creëert de kloof tussen het geprivilegieerde object in het fantasma en alle objecten van de gesocialiseerde wereld. Deze conforme wereld is coherent met de universele organisatie van het discours – geen utilitarisme zonder een theorie van ficties⁴⁸⁸. Wie spreekt van een ‘natuurlijk’ object zaait verwarring in de realiteitsproblematiek en creëert een mythe, aldus Lacan (SVIIIb: 289-290). Het object van de analytische objectrelatie lokaliseert zich op een radicaal punt in de verhouding van het subject tot de betekenaar. Waarin bestaat deze verhouding? De onbewuste ketting is een keten van tekens waarin de verwijzing van elk teken naar het volgende teken geen halt is

⁴⁸⁶ Dit constitueert de oerverdringing. Deze oerverdringing is een hypothetisch construct om bij het begin van het verdringingsproces te komen: “Wij hebben reden om een oerverdringing te postuleren, een eerste fase van verdringing, die inhoudt dat aan de psychische (voorstellings)representant van de drift de opname in het bewuste wordt onzegd” (F7: 45, 48-59).

⁴⁸⁷ Cf. (SVII: 21-22, 269-270).

⁴⁸⁸ Lacan begrijpt fictie in de betekenis dat alle waarheid een structuur van fictie heeft (SVII: 21). In *Seminarie IV* legt Lacan de link tussen de infantiele seksuele theorieën en de mythe die een fictionele structuur heeft. De fictie heeft een particulier band met de waarheid die erachter schuilt. De structurele noodzaak die voortvloeit uit de expressie van de waarheid is identiek aan die van de fictie: “la vérité a une structure, (...), de fiction (SIV: 252-253).”

omdat het eigene van de communicatie van tekens erin bestaat van de ander een teken te maken. De toekenning van een betekenaar aan het subject maakt het tot betekenaar. Waar is de garant van deze ketting? Deze keten, die de betekenis van teken tot teken overdraagt, moet ergens halt houden en een teken geven dat we het recht hebben om met deze tekens te opereren. Hier verschijnt tussen alle betekenaars de privilegieerde betekenaar Φ die in essentie altijd verborgen blijft. De fallus speelt al een rol in de menselijke verbeelding in de prehistorie⁴⁸⁹. Nochtans wordt hij in betekenaar-voorstellingen zeer vaak weggelaten. Dit is opvallend daar de fallus het teken is dat zowel teken, actiemiddel en aanwezigheid van het verlangen is. Wanneer de fallus als reële aanwezigheid verschijnt, betekent dit dat alle verwijzingen in de keten van de tekens stoppen of dat de tekens de schaduw van het niets binnentreden. Anders gesteld, er is geen zekerder teken van het verlangen dan Φ daar er enkel verlangen overblijft (SVIIIb: 290-291).

Psyche als fallisch beeld

Tussen de betekenaar van het verlangen Φ en gans de betekenaarsketen bestaat een verhouding van ‘ofwel..., ofwel...’. Psyche was zielsgelukkig in haar verhouding tot de realiteit – niet tot de betekenaar – van haar liefde voor Eros tot aan het moment dat ze wil ‘weten’. Psyche stelt zich een vraag omdat de taal vooraf is gegeven en omdat ze haar leven niet alleen met nachtelijke vrijpartijen maar ook met geklets met haar zussen opvult. Het gebabbel leidt ertoe dat ze haar geluk wil bezitten. Eenmaal de orde van de taal binnengetreten, betekent het geluk ‘bezitten’, het geluk ‘tonen’. Psyche kan haar zussen overtreffen door hen te tonen dat ze iets ‘beters’ heeft. Dit is de reden waarom Psyche die fatale nacht voorzien van olielamp en kromzwaard aan Eros’ bed verschijnt. Er valt echter niets meer af te snijden omdat dit al geschiedde. Psyche ziet niets anders dan een verblindende schittering gevolgd door een terugkeer naar de duisternis. Ze moet vliegensvlug handelen om haar object niet definitief uit handen te zien glippen. Eros wordt langdurig ziek. De geliefden vinden elkaar slechts na een resem helse beproevingen terug. Psyche wordt op Zucchi’s schilderij haast overbelicht. De ranke vrouwelijke vorm op de drempel van de puberteit incarneert volgens Lacan het fallische beeld⁴⁹⁰. Noch de vrouw of de man vormen de ondersteuning van de castrerende act maar wel het beeld dat op de narcistische vorm van het lichaam wordt gereflecteerd. De onnoembare en onzegbare verhouding van het subject tot de zuivere betekenaar van het verlangen Φ projecteert zich in het lichaam. Hieruit vloeit het wezenlijke imaginaire conflict voort waarbij het subject zich met of zonder dit fallische aanhangsel ziet. Rond dit imaginaire punt ontwikkelen zich de symptomatische effecten van het castratiecomplex⁴⁹¹ in het veld van de neurose. Lacan bespreekt nu het fantasma van de hysteric en dat van de dwangneurose (SVIIIb: 291-292).

Het fantasma van de hysteric

Freud struikelt over Dora’s object van verlangen⁴⁹². Hij vergist zich omdat hij de indicatie van Dora als hysteric vooreerst in haar objectkeuze zoekt. Op een bepaalde manier is Mr. K het

⁴⁸⁹ De welbekende putafbeelding (*la scène du puits*) uit Lascaux, Dordogne, Frankrijk, stelt een man met een penis in erectie voor die afgebeeld is naast een bizon met uitpuilende darmen. Deze afbeelding dateert van het Laat stenen tijdperk (*magdalénien*) 18.000-10.000 v.C. (Mattelaer, 2011: 17).

⁴⁹⁰ Dit fallische gegeven blijkt ook uit de compositie van het doek. Psyche in de linkerhelft van het schilderij staat in een opgerichte positie – het fallische kenmerk bij uitstek – terwijl Eros in de onderste helft neerligt. Het fallische beeld schuilt niet in Eros’ geslacht achter de bloementuil, waar trouwens onvoldoende ruimte is, maar wel in de pront rechtopstaande Psyche.

⁴⁹¹ In het *schema van het tekort van het object* lezen we dat de symbolische castratie een imaginair object kent: de imaginaire fallus (SVI: 411; SIV: 269).

⁴⁹² Freud schrijft “Hoe verder de beëindiging van deze analyse in de tijd achter me komt te liggen, des te waarschijnlijker acht ik het dat mijn technische fout uit de volgende nalatigheid bestond: ik heb verzuimd tijdig te

object *a*. Dit is het fantasma als drager van het verlangen. Dora als hysterica stelt zich met dit fantasma niet tevreden. Ze viseert iets anders, iets beters, de absolute Ander. Mevr. K incarneert de vraag ‘Wat is een vrouw?’ Hierdoor produceert zich op het niveau van het fantasma geen verhouding van fading van het subject tot kleine *a*, juist omdat Dora hysterisch is. In tegenstelling tot een paranoïcus gelooft de hysterica in de Ander. De vraag ‘Wat ben ik?’ heeft voor haar een absolute betekenis. Buiten haar weten, ontmoet ze het teken Φ dat altijd verborgen antwoordt. Daardoor zoekt ze haar toevlucht tot allerhande substituten die dicht bij het teken Φ aanleunen. De ondernemingen van de hysterica betreffen een complex geraffineerd spel door ϕ binnen te loodsen. De impotentie van Dora’s vader bij mevr. K. vormt geen probleem want Dora neemt dit op. Ze betaalt cash met haar persoon en schraagt de relatie. Omdat dit nog niet volstaat, laat ze het beeld van Mr. K, dat in haar plaats komt, interveniëren. Dit beeld kiepert ze in de duistere afgrond op het ogenblik dat Mr. K verklaart dat zijn vrouw voor hem niets meer betekent. Dit is nu het enige dat hij niet had moeten zeggen. Indien Mr. K geen erectie krijgt van zijn vrouw, waarvoor dient hij dan nog?, vraagt Dora zich af. Want de enige inzet voor elke hysterica is de bezorgster van dit imaginaire fallische teken ϕ te zijn. De mateloze toewijding van de hysterica, haar passie om zich met elke sentimenteel drama te identificeren, het voeden van elk passioneel gegeven in de coulissen dat haar niet aanbelangt, zijn de drijfveren waarrond gans haar gedrag vegeeteert en voortwoekert. De hysterica wisselt haar verlangen tegen dit teken ϕ . Dit is de oorzaak van haar mythomanie. Ze verkiest haar onbevredigde verlangen boven het gegeven dat de Ander de sleutel van haar mysterie bewaart. Dit is het enige dat haar aanbelangt. Door haar identificatie met het drama van de liefde, spant ze zich in om die Ander te vervolledigen. Lacan schrijft de formule van het hysterisch fantasma als volgt (SVIIIb: 292-294):

$$\frac{a}{-\phi} \diamond A$$

We lezen: *a*, het vervangend of metaforisch object, op wat verborgen is, *min phi*, de eigen imaginaire castratie, in verhouding tot de Ander (SVIIIb: 294). Korter: *a* op *min-phi* in verhouding tot A. Deze verhouding lezen we als *désir de grand A*, ‘verlangen van de grote A’ (SVIIIb: 299-300).

Het fantasma van de obsessioneel

Alvorens de formule van het obsessionele fantasma te schrijven, formuleert Lacan enkele inleidende opmerkingen. De hantering van symbool Φ in ontsluisde vorm loopt niet van een leien dakje doordat Φ niet alleen ‘teken’ en ‘betekenaar’ maar tevens ‘aanwezigheid van het verlangen’ is. Het is de reële aanwezigheid. Aan de basis van het fantasma en het symptoom bevindt zich de ‘belediging’ van de reële aanwezigheid. Net als de hysterica moet het obsessionele subject het mysterie Φ van de fallische betekenaar hanteerbaar maken (SVIIIb: 294-295). Lacan illustreert de belediging van de reële aanwezigheid met twee klinische fragmenten. Hij refereert eerst aan een geval van een vrouwelijke obsessionele neurose van Bouvet (1950) waarbij Lacan focust op bepaalde heiligschennende fantasma’s waar een erotische aura rond de vertrappelde fallus van Christus verschijnt (SVIIIb: 295):

N’apportait elle pas la fantaisie suivante: ‘J’ai rêvé que j’écrasais la tête du Christ à coups de pied, et cette tête ressemblait à la vôtre – et en association, l’obsession suivante: ‘Je passe chaque matin pour me rendre à mon travail devant un magasin des Pompes Funèbres, où sont exposés quatre Christs. En les regardant, j’ai la sensation de marcher sur leur verge. J’éprouve un sorte de plaisir aigu et de l’angoisse.’ Ainsi, le désir d’avoir un pénis, fourni par l’analyste, était-il accompagné d’un fantasme de destruction, de l’organe

raden en de patiënte mee te delen dat de homoseksuele (gynaecofiele) impuls van liefde voor mevrouw K. de krachtigste onbewuste stroom van haar zielenleven was” (F4: 223).

du médecin. La tête écrasée n'était autre que la verge, que l'obsession évoquée en association, montrait être l'objet direct de l'agressivité (Bouvet, 1950: 225).

Een ander voorbeeld vinden we in Freuds *Rattenman* wanneer hij zich masturbeert na nachtelijk bezoek van zijn herrezen dode vader (SVIIIb: 295).

Het onaneergedrag van onze patiënt was bepaald opvallend; hij ontwikkelde geen puberteitsonanie, (...). In plaats daarvan deed de aandrang tot onaneren zich bij hem voor toen hij eenentwintig was, *kort na de dood van zijn vader*. Hij schaamde zich diep na elke bevrediging en zwoer de onanie weldra weer af. (...). In dezelfde samenhang paste ook zijn zonderlinge gedrag in een periode toen hij voor een examen studeerde en met de hem dierbaar geworden fantasie speelde dat zijn vader nog leefde en ieder ogenblik kon terugkomen. Hij arrangeerde het destijds zo, dat hij in de zeer late avonduren studeerde. Tussen twaalf en een uur 's nachts pauzeerde hij, opende de op het trappenhuis uitkomende deur alsof zijn vader erachter stond, en bekeek dan, nadat hij was teruggelopen, in de spiegel van de vestibule zijn onblote penis. Dit dwaze gedoe wordt begrijpelijk als men vooronderstelt dat hij zich gedroeg alsof hij op het spookuur het bezoek van zijn vader verwachtte (F5: 49-50).

Beide fragmenten illustreren wat Lacan onder de belediging van de reële aanwezigheid verstaat. De agressie van het obsessionele subject is tegen de verschijning van de Ander als fallus⁴⁹³ gericht. Het slaat de imaginaire fallus in de Ander om de symbolische castratie te helen. De obsessioneel kiest deze weg om het parasitisme van de betekenaar in het subject op te heffen en de primauteit van het verlangen te restitueren ten koste van een degradatie van de Ander. Op dit precieze punt in de Ander, waar het obsessionele subject in een staat van twijfel, ambivalentie of ambiguïteit verkeert, wordt de objectrelatie gestuurd door iets dat in verhouding tot de castratie onmiddellijk een agressieve vorm aanneemt, i.e. afwezigheid, depreciatie, verwerping, weigering van het teken van het verlangen van de Ander. Dit slaat niet op de destructie van het verlangen van de Ander, maar op de verwerping van de tekens van dit verlangen. Dit determineert de pathognomische onmogelijkheid van de manifestatie van het eigen verlangen van het obsessionele subject (SVIIIb: 295-296).

Bouvet toont zijn patiënte haar relatie met de imaginaire fallus – de fallus van Christus en van de analyticus (Bouvet, 1950: 225) – om haar met haar impasse vertrouwd te maken. Dit is een partiële oplossing. Lacan plaatst hier een kanttekening. Hij stelt dat na het doorwerken van de imaginaire castratie het subject niet van zijn obsessies maar enkel van de bijbehorende schuld is verlost. Deze therapeutische weg introduceert de functie Φ van de fallische betekenaar in de overdracht. Hoe situeert de analyticus zich tegenover deze betekenaar? Deze essentiële vraag wordt door de impasses die de bovenstaande therapeutische benadering toont, geïllustreerd⁴⁹⁴ (SVIIIb: 296). Lacan schrijft de formule van de obsessioneel als volgt (SVIIIb: 299):

$$A \diamond \Phi (a, a', a'', a''', \dots)$$

De functie van de fallus in de overdracht: Φ & ϕ

Lacan verduidelijkt de functies in de symbolisatie van grote *Phi*, Φ en kleine *phi*, ϕ . Hij waarschuwt om niet te vlug van stapel te lopen met analogieën als Φ is de symbolische en ϕ de imaginaire fallus. Tot op zekere hoogte is dit correct maar zich hiertoe beperken is een miskenning van het belang van deze symbolisaties. Waarvoor staan de twee symbolen Φ en ϕ in Lacans conceptuele benadering? Lacan verwijst opnieuw naar het werk van Bouvet die de functie van de overdracht in de obsessionele neurose poogt te articuleren. Zijn oeuvre vertrekt van een beschouwing over de therapeutische effecten van de bewustwording van de penisnijd

⁴⁹³ In *Seminarie VI* noemt Lacan deze fallische verschijningsvorm 'phallophanie' (SVI: 401-419).

⁴⁹⁴ Lacan komt hier infra op terug. De impasse komt er finaal op neer dat Bouvets psychoanalytische activiteit zich volgens Lacan uitsluitend in het imaginaire register situeert.

in de vrouwelijke obsessionele neurose en mondt uit in een gegeneraliseerde theorie over de functie van de ‘afstand-tot-het-object’⁴⁹⁵ in de hantering van de overdracht. Hij werkte zijn theorie uit op basis van zijn analytische ervaring met obsessionele subjecten. De belangrijkste drijfveer om de zin van hun symptomen te begrijpen, is de imaginaire introjectie van de fallus van de analyticus (SVIIIb: 300-301; Bouvet, 1950: 225). Om zijn kritiek op deze overdrachtstechniek aan te scherpen, heeft Lacan een precieze articulatie van de functie van de fallus in de overdracht nodig. Hij preciseert deze fallische functie met de symbolische termen: Φ en ϕ (SVIIIb: 300-301).

Lacan vertrekt van zijn formule van het obsessionele fantasma: $A \diamond \Phi (a, a', a'', a''', \dots)$. De tweede term van dit fantasma alludeert op het gegeven dat de objecten van het verlangen functie van bepaalde erotische equivalenten zijn. Dit slaat vooral op de erotisering van de intellectuele wereld van het obsessionele subject. Dit in functie zijn wordt met ϕ aangeduid. Deze ϕ is onderliggend aan de ingevoerde equivalentie tussen de erotische objecten en is de meeteenheid waar het subject de functie van de objecten van zijn verlangen, a accommodeert. Lacan verwijst naar de folterscène in Freuds gevalsstudie van de *Rattenman* (SVIIIb: 302): “(...), de veroordeelde werd vastgebonden – (...) – op zijn zitvlak zette men in omgekeerde stand een pot, daarin werden dan *ratten* gelaten die zich – hij was weer opgestaan en vertoonde alle blijken van afgrijzen en weerstand – naar binnen boorden. In de anus, mocht ik aanvullen” (F5: 23). Waarom spreekt Freud over ‘ratten’ terwijl het in de beruchte folterscène slechts één rat betreft? Hij spreekt over de Rattenman in het meervoud omdat de rat haar koers onder gemultiplieerde vorm in de economie van uitwisselingen, van substituties, van permanente metonymie verder zet. De symptomatologie van het obsessionele subject is hier typerend. De uitdrukking van de Rattenman ‘Zoveel gulden, zoveel ratten’ (F5: 56) met betrekking tot de betaling van zijn analyse is een illustratie van deze permanente equivalentie van objecten op een soort objectmarkt in de symptomen (SVIIIb: 302). Door de inval *Raten*⁴⁹⁶ bij *Ratten* kreeg de rat voor de Rattenman een pecuniaire betekenis. Met zijn uitdrukking ‘Zoveel gulden, zoveel ratten’ voerde hij in zijn dwangdelieren een soort rattenv valuta in. Deze financiële betekenis van de rat steunde bovendien op de aansporing van de kapitein om het bedrag van de rembourskosten voor de levering van zijn bril terug te geven, via de woordbrug *Spielratte*⁴⁹⁷. In veel van zijn verschijningsvormen van zijn dwangdelieren hadden ratten ook de betekenis van kinderen. Dit zien we bij zijn inval rond de *Rattenjuffer* uit Ibsens *Lille Eyolf*⁴⁹⁸. Ook het woord *heiraten*⁴⁹⁹ weerspiegelt de problematiek van de Rattenman met zijn dame (F5: 56-57). De rat schrijft zich in een soort standaardmaat in en symboliseert ϕ . Deze ϕ is zowel een reductie als een degradatie van de betekenaar Φ die voor de fallische functie van alle spreekwezens staat (SVIIIb: 302)⁵⁰⁰. De fallische functie verschijnt onder gedegradeerde vormen in de structuur van de obsessieel en is niet zoals bij de hysterica volledig verdrongen. De ϕ als functie van alle objecten – zoals \int in een wiskundige formule – is bewust. Dit betekent dat ϕ in het symptoom perfect zichtbaar is. Bewust, *conscius*⁵⁰¹, verwijst oorspronkelijk naar de medeplichtigheid van het subject met

⁴⁹⁵ “Ce que j’ai voulu marquer, c’est que la notion de distance dans le rapport analytique est pour nous, et à tout moment, un guide très sûr qui, je le crois du moins, nous permet de mieux situer toute variation, quelles que soient les raisons (structure spéciale du Moi par exemple) qui en motivent la forme particulière” (Bouvet, 1958: 189; St: 196).

⁴⁹⁶ *Raten*, ‘aflossingstermijnen’.

⁴⁹⁷ *Spielratte*, ‘fanatiek speler’.

⁴⁹⁸ Freud schrijft: “Ibsens Rattenjuffer is stellig afgeleid van de Rattenvanger van Hamelen uit de legende, die eerst de ratten het water in lokt en dan met dezelfde middelen de kinderen van de stad verlost en voor eeuwig laat verdwijnen. Ook de Kleine Eyolf stort zich, in de ban van de Rattenjuffer, in het water” (F5: 57-58).

⁴⁹⁹ *Heiraten*, ‘trouwen’.

⁵⁰⁰ Lacan verwijst naar de goudwisselstandaard (SVIIIb: 302).

⁵⁰¹ *Conscius*, ‘medewetend, schuldbewust, zelfbewust’.

zichzelf en bijgevolg ook met de ander⁵⁰² die het observeert. Deze medeplichtigheid kost de observator weinig moeite want bij de articulatie van de symptomen duikt het teken van de fallische functie vanuit elk hoek op. Binnen dit kader situeert Lacan de functie van de *Verneinung*, de ontkenning. Hoe kan iets tegelijkertijd gezegd en ontkend worden? Hoe kan het obsessionele subject de fallische functie kennen indien het zich, volgens Sartre, tot ‘het zien van de ander die jou ziet’⁵⁰³ beperkt? Want de fallische functie is perfect duidelijk. Maar zelfs onder deze duidelijke vorm valt ze ten prooi aan de verdringing. Anders gesteld, ze kan voor het subject enkel met de hulp van de psychoanalyticus worden gekend. Zonder het freudiaanse register wordt ze niet erkend en is ze onherkenbaar. Lacan beklemtoont dat ‘subject zijn’ iets anders is dan een ‘blik zijn voor een andere blik’ zoals de psychologische formule in de existentiële theorie van Sartre stipuleert⁵⁰⁴. ‘Subject zijn’ is een plaats hebben in de Ander als plaats van het woord. De streep door de grote *A* symboliseert het tekort van het woord in de Ander. Het is op dit moment dat het subject – zich manifesterend als functie ϕ in verhouding tot het object – zich niet herkent en verdwijnt. Op dit precieze punt produceert zich automatisch door gebrek aan een ‘herkenning’ een ‘miskenning’. Op het punt van het tekort in de grote *A*, waar de functie van het fallisme is onderdrukt, produceert het obsessionele subject een frenetieke narcistische illusie. Deze aliënatie van het fallisme manifesteert zich bij de obsessieel in de pathognostische problematiek van zijn denken. Deze denkmoeilijkheden tonen zich openlijk en worden door het subject bewust ervaren en onderkend. In een impliciet gearticuleerd discours poneert het obsessionele subject dat zijn denken geen vooruitgang boekt wegens het dwingende gegeven dat wat het denkt absoluut van hem moet zijn en onder geen beding van een ander (SVIIIb: 303-304).

Verwijzend naar de taalmuur uit zijn *Discours de Rome*⁵⁰⁵ poneert Lacan dat het geen sinecure is om het obsessionele subject tot aan de voet van de muur van zijn verlangen te brengen. Wanneer het obsessionele subject in een soort autonome zoektocht – een autoanalyse – zijn fantasma realiseert, is de term *aphanisis* perfect op zijn plaats. Het betreft eerst en vooral een natuurlijke *aphanisis* die slaat op het beperkte vermogen van het subject om zijn erectie vol te houden. Het verlangen volgt een natuurlijk ritme. Het subject botst op een fundamenteel obstakel in zijn verhouding tot zijn fantasma. Bij het obsessionele subject staat het einde van de erectie en het verdwijnen van het verlangen centraal. Op een precies moment neemt de erectie af om uiteindelijk te verdwijnen. Het obsessionele subject is uiteraard van een gewoon voortplantingsvermogen voorzien. De problematiek situeert zich elders op het niveau van de tweespalt tussen enerzijds het ‘fantasma’ dat gelieerd is aan de functie van het fallisme en anderzijds de ‘act’ die hij verlangt te voltrekken en die in verhouding tot het fantasma altijd tekortschiet. Het is aan de kant van deze fantasmatische effecten dat de symptomatische consequenties zich ontwikkelen, waaronder de typische ‘isolering’⁵⁰⁶, het mechanisme dat aan

⁵⁰² Cf. (St: 198, Elp: 109). *Seuil* schrijft verkeerdelijk Ander (SVIIIb: 303).

⁵⁰³ Cf. Sartre (2004 [1943]: 347-400).

⁵⁰⁴ Cf. (*Ibid.*).

⁵⁰⁵ In *Discours de Rome* stelt Lacan metaforisch dat we de taal zoals het geluid moeten benaderen. De opgedreven snelheid doorbreekt de geluidsmuur. De muur van de taal situeert zich in het reële. De analyticus kan van deze muur gebruik maken om zijn gesprekspartner te bereiken op voorwaarde dat hij weet dat analyticus en analysant zich aan deze zijde van de muur bevinden. De analyticus moet de analysant indirect trachten te benaderen en hem niet voorbij de muur proberen te objectiveren. De plaats van de analyticus is voorbij deze taalmuur (AE: 161).

⁵⁰⁶ Freud in *Remming, symptoom en angst*: “De andere hier voor het eerst te beschrijven techniek is het voor de dwangneurosen specifieke *isoleren*. Dit heeft eveneens betrekking op de motorische sfeer en houdt in dat er na een onwelgevallige gebeurtenis en ook na een in het bestek van de neurose belangrijk eigen activiteit een pauze wordt ingelast waarin niets meer mag gebeuren, geen waarneming wordt gedaan en handeling verricht. Dit op het eerste gezicht zonderlinge gedrag onthult ons weldra zijn relatie met de verdringing. Wij weten dat bij hysterie een traumatische indruk aan amnesie prijs kan worden geven; bij dwangneurose is dit vaak niet gelukt, de belevenis is niet vergeten maar van haar affect ontdaan, en haar associatieve verbanden zijn onderdrukt of verbroken, zodat ze als het ware geïsoleerd staat en ook tijdens de denkbaarheid niet wordt gereproduceerd. Het effect van deze isolering

de grondslag ligt van de pathogenese van de obsessionele symptomen. De vrees van het obsessionele subject voor de *aphanisis* ontstaat door de functie Φ van de fallus op de proef te stellen, wat gegarandeerd op een mislukking uitloopt. Hieruit resulteert dat de dwangneuroticus niets meer vreest dan wat hij zich inbeeldt te verlangen, namelijk de vrijheid om te handelen. De kern van de obsessionele beleving bevat altijd de vrees, in verhouding tot de fallische opzwellings, om leeg te lopen. De functie Φ van de fallus kan bij het obsessionele subject uitstekend worden geïllustreerd door het vers ‘Het armzalige beest blaast zich op tot het barst’⁵⁰⁷ uit de fabel *De kikker die zo groot wil worden als het rund* van Jean de La Fontaine. Dit ervaringsmoment wordt onophoudelijk hernieuwd in de reële muur waartegen het obsessionele subject aan de uiterste grenzen van zijn verlangen botst. Het laat toe de functie Φ van de fallus, verborgen achter zijn munterij op het niveau van de functie van ϕ , te articuleren (SVIIIb: 304-306).

Lacans uitspraak dat de functie Φ een belediging van de reële aanwezigheid is, impliceert geen neutrale realiteit. In de Westerse culturele context correspondeert deze reële aanwezigheid met het rooms-katholieke dogma van de eucharistie. Lacan refereert aan de transsubstantiatie, de in de katholieke kerk gebruikte term voor de verandering van brood en wijn in het lichaam en bloed van Christus, na de consecratie tijdens de eucharistieviering. Volgens het katholieke geloof verandert door de transsubstantiatie de hostie⁵⁰⁸ in het lichaam van Christus. Dit is volgens Lacan exact wat we aan de oppervlakte van de obsessionele fenomenologie bespeuren (SVIIIb: 306-307). Lacan citeert Bouvet (1950) *texto*:

(...) comme l’obsédé masculin, la femme a besoin de s’identifier sur un mode régressif à l’homme pour pouvoir se libérer des angoisses de la petite enfance; mais alors que le premier s’appuiera sur cette identification, pour transformer l’objet d’amour infantile en objet d’amour génital, elle, la femme, se fondant d’abord sur cette même identification, tend à abandonner ce premier objet et à s’orienter vers une fixation hétérosexuelle, comme si elle pouvait procéder à une nouvelle identification féminine, cette fois sur la personne de l’analyste (Bouvet, 1950: 215-216; SVIIIb: 307). (...) peu après que le désir de possession phallique, et corrélativement de castration de l’analyste, est mis à jour, et que de ce fait les effets de détente précités ont été obtenus, cette personnalité de l’analyste masculin est assimilée à celle d’une mère bienveillante (Bouvet, 1950: 216; SVIIIb: 307-308). Cette assimilation ne démontre-t-elle pas que la source essentielle de l’agressivité anti-masculine se trouve dans la pulsion destructive initiale dont la mère était l’objet (Bouvet, 1950: 216)?

In dit laatste citaat stuiten we op de beruchte initiële destructieve drift met de moeder als object. Dit zijn de hoofdcoördinaten van de analyse van het imaginaire in deze kuur. Verder lezen we de fenomenologie van enkele obsessionele fantasma’s van de patiënte. Het eerste wat in het oog springt, is dat de patiënte zich imaginair in de plaats van de hostie de mannelijke genitaliën voorstelt, zonder dat het een hallucinatoir fenomeen betreft (SVIIIb: 308, Bouvet, 1950: 217). Lacan bevestigt dit laatste, maar stelt dat het over iets geheel anders gaat. De patiënte belast de mannelijke organen extra in een betekenaarsvorm: de reële aanwezigheid. Het gaat erom de reële aanwezigheid te reduceren, te verbrijzelen in het mechanisme van het verlangen. De eerder geciteerde heiligschennende fantasma’s rond Christus’ vertrapte fallus onderlijnen dit. De incarnatiepogingen van het verlangen van het obsessionele subject kunnen leiden tot extreem hevige erotische situaties waarbij het bij de partner een zekere inschikkelijkheid

is daarna hetzelfde als bij de met amnesie gepaard gaande verdringing. Deze techniek wordt in de isoleringen van een dwangneurose dus gereproduceerd, maar bovendien met magische bedoelingen motorisch versterkt. Wat zo uiteen wordt gehouden, is juist wat associatief bijeen hoort, de motorische isolering met de verbreking van de samenhang in het denken garanderen” (F6: 225). Cf. *de Rattenman* (F5: 72, 78).

⁵⁰⁷ “La chétive pécure, s’enfla si bien qu’elle creva” (Fables de La Fontaine, Livre I, Fable 3).

⁵⁰⁸ De hostie is een schijfje brood (ouwel, eetpapier) gebakken van ongezuurd tarwemeel, waarvan men zich in de rooms-katholieke kerk bij het misoffer en de communie bedient, en dat bij de consecratie het lichaam van Christus wordt.

ontmoet. Dit is het thema van de degradatie van de grote ‘Ander’ in de kleine ‘ander’ in het veld van hun verlangen. De relaties van het obsessionele subject gaan altijd gepaard met een extreem bedreigende schuld die de intensiteit van het verlangen in evenwicht houdt. Op het ogenblik dat het subject denkt zich aan een relatie te kunnen houden, construeert het een fantasma met een partner waarin het tijdens de coïtus aan de heilige hostie een rol toebedeelt. Eenmaal de hostie in de vagina van de vrouw gebracht, controleert ze tijdens de penetratie de penis van het subject. Lacan benadrukt dat het hier geen raffinement van een gespecialiseerde erotische literatuur betreft maar wel over courante obsessionele fantasma’s gaat. De reële aanwezigheid moet in een ander register dan het imaginaire worden gesitueerd. Het verlangen in verhouding tot het sprekende subject, bewoont de plaats van de reële aanwezigheid. Φ duidt deze plaats aan die in de intervallen van de betekenaar kan opduiken. De reële aanwezigheid bedreigt vanuit deze intervallen het betekenaar-systeem. De dwangneuroticus toont dit aan met zijn rituele bezweringsmechanismen. Hier verschijnt de structuur van de manier waarop hij alles dat zich tussen de betekenaar aandient, dicht zoals bijvoorbeeld het obligaat tot veertig of vijftig moeten tellen tussen de bliksemflits en de donderslag van Freuds Rattenman⁵⁰⁹. Het interval van de betekenaar moet gedicht omdat zich daar iets kan aandienen dat de hele fantasmagorie opheft. Dit geldt voor elk obsessioneel subject. De functie van het fobische object is de eenvoudigste vorm van dichtung. Het betreft een universele betekenaar die het fobische object realiseert⁵¹⁰. Het is een voorpost vóór de gaping van het interval waar de reële aanwezigheid dreigt en waar een uniek teken Φ het subject verhindert deze gaping te benaderen. Het subject vreest de ontmoeting met een verlangen dat van nature het gehele betekenaar-systeem in het niets doet verdwijnen. Waarom de fallus op deze plaats en in die rol? Volgens de psychoanalytische ervaring is de fallus niet zomaar een copulatieorgaan maar zit hij in een pervers mechanisme gegrepen. Op het punt van het structurele tekort in de betekenaar kan de fallus Φ functioneren als betekenaar. Maar hoe kan iets als betekenaar fungeren van iets wat in feite de betekenaar min de betekenaar is? Deze uitspraak tart uiteraard de grenzen van de logica. Hoe lost Lacan dit op? Het gegeven dat de symbolische Φ enkel optreedt als kunstgreep, als smokkelgoed, als degradatie is de reden waarom we de fallus enkel in de functie van de imaginaire ϕ zien. Wat laat ons dan toe om er als betekenaar over te spreken en als Φ te isoleren? Dit noemt Lacan het perverse mechanisme. De fallus in zijn organische functie van penis is geen universeel orgaan in het dierenrijk. Insecten hebben andere manieren om zich aan elkaar te hechten en vissen hebben geen fallische relaties. De fallus presenteert zich bij de mens als teken van het verlangen. De fallus is het instrument en de aanwezigheid van het verlangen, maar Lacan benadrukt zijn kwaliteit als teken om de aandacht te vestigen op een essentieel punt. Is de fallus een betekenaar om dat hij een teken is? Dit is te kort door de bocht want er bestaan nog andere tekenen van het verlangen. Representeert een betekenaar iets voor iemand? Nee, want dit is de definitie van het teken zoals we eerder zagen. De functie van de betekenaar betekent dat de betekenaar niet zomaar teken doet ‘naar’ iemand maar teken doet ‘van’ iemand. Dit impliceert dat het subject voor wie het teken iets aanduidt, door dit teken wordt geassimileerd en die betekenaar wordt. In dit perverse moment is de instantie van de fallus aan het werk (SVIIIb: 308-311). Dat een opdoemende fallus bij het aanschouwende subject een fallische erectie produceert, beantwoordt aan geen enkele natuurlijke behoefte. Hier verschijnt de homoseksuele instantie. Het is niet toevallig dat we die vanuit etiologisch standpunt altijd op het niveau van het mannelijke geslacht markeren. Dit resulteert in het gegeven dat de fallus als ‘teken’ van het verlangen zich als ‘object’ van het verlangen manifesteert. Hierin huist zijn betekenaarsfunctie. Wanneer de fallus op dit niveau opereert moeten we hem tegelijk als betekenaar identificeren én begrijpen wat hij aanduidt. Wat de fallus aanduidt valt niet

⁵⁰⁹ Cf. (F5: 39).

⁵¹⁰ Bij de kleine Hans gaat het over de angst dat ‘een paard hem zal bijten’ (F4: 445, 446). Lacan spreekt eerder over de fobische ‘betekenaar’ dan over een fobisch ‘object’ (SIV: 307).

onmiddellijk te betekenen daar het zich voorbij elke mogelijke betekenis situeert. Dit precieze punt omschrijft Lacan als de ‘reële aanwezigheid’ (SVIIIb: 311-312). Lacan definieert in *Seminarie I* het reële als datgene dat zich niet laat symboliseren (SI: 80). In *Seminarie III* stelt hij dat wat niet gesymboliseerd wordt, in het reële verschijnt (SIII: 22). De reële aanwezigheid impliceert de afwezigheid van de betekenaar en de aanwezigheid van het verlangen aangeduid met de betekenaar Φ .

De analyticus als reële aanwezigheid Φ

Lacan herdefinieert het vraagstuk van de overdracht in de analytische ervaring met de focus op de ‘positie van de analyticus’. Hij tracht aan te stippen welke positie de analyticus moet innemen tegenover het appel van zijn diepste ‘wezen’ wanneer de analysant zijn hulp inroept. Lacan articuleert dit met de vraag wat het ‘verlangen van de analyticus’ moet zijn? Hij hekelt de inadequate gedachte dat de psychoanalyticus door zijn ervaring en kennis een moderne vertegenwoordiger – geautoriseerd door onderzoek, doctrine of gemeenschap – van het natuurrecht zou zijn die de weg van een natuurlijke harmonie wijst die via een hernieuwde ervaring toegankelijk wordt. Lacan vertrekt van de socratische ervaring om aan te tonen dat de analyticus als wetende en als drager van een uniek geheim – *agalma* – wordt geraadpleegd. Dit is het initiële gegeven van de analytische ervaring (SVIIIb: 315).

Zij die de analyticus consulteren weten al⁵¹¹ dat het geheim, dat de analyticus verondersteld wordt te bezitten, kostbaarder is dan alles wat ze blijvend niet zullen weten omdat dit geheim antwoordt vanuit de vooringenomenheid van wat ze weten. Op deze wijze dient de psychoanalytische ervaring zich aan en introduceert ze iets nieuws aan de menselijke horizon. Deze veronderstelling is zowel bij de analyticus als de analysant aanwezig. Ze is essentieel voor de handelwijze van de analyticus. De veronderstelling bestaat erin dat de impasses van onze onwetendheid worden gedetermineerd door het gegeven dat we ons aangaande de krachtlijnen van ons weten vergissen waardoor we tot valse probleemstellingen komen. Deze veronderstelling of optimistische hoop, zoals Lacan het noemt, wordt in de hand gewerkt door het gegeven dat het verlangen zich niet openlijk toont en zich niet op de plaats bevindt die de eeuwenoude filosofische traditie het verlangen toeschrijft, i.e. uitgesloten van het recht om de baas te spelen. In tegendeel, het verlangen is overal en bevindt zich in de kern zelf van de inspanningen om er zich meester van te maken. Zelfs bij de pogingen om het verlangen te temperen wordt aan haar onbevredigd statuut voldaan⁵¹². Het verlangen bevredigen zou betekenen dat we het kunnen grijpen en impliceert dat we haar plaats kunnen aanduiden (SVIIIb: 316). De analytische ervaring leert in de eerste plaats dat de mens gemarkeerd is door zijn symptomen die hem met zijn verlangens verbinden waarvan noch de grens, noch de plaats kan worden gedefinieerd. Dit impliceert dat het niet bevredigd kan worden. Een dergelijke doctrine impliceert dat de analyticus in het bezit is van een uiterst vreemde maat(staf). Het accent ligt op een grote uitbreiding van de fundamentele miskenning – niet in haar ‘speculatieve’ vorm in relatie tot de kennis maar eerder in haar ‘tekstuele’ vorm, i.e. een miskenning geweven door de persoonlijke constructie⁵¹³ in de meest brede betekenis. De psychoanalyticus wordt verondersteld de bron van deze fundamentele miskenning te overstijgen. Hij moet in zichzelf het hechtingspunt van het *Che vuoi?*, waarop de limieten van de zelfkennis botsen, laten springen. Op zijn minst moet de weg van het eigen bezit, begrepen

⁵¹¹ Indien zij dit nog niet zouden weten, oriënteert de analytische ervaring hen snel naar dit punt (SVIIIb: 316).

⁵¹² Dit doet ons denken aan Lacans uitspraak in *Seminarie XI* dat ‘niet willen verlangen’ en ‘verlangen’ op hetzelfde neerkomen: “Toute l’expérience analytique (...) nous témoigne que ne pas vouloir désirer et désirer, c’est la même chose. (...). Ne pas vouloir désirer, c’est vouloir ne pas désirer” (SXI: 212-213).

⁵¹³ De taalkundige betekenis van *construction* is zinsstructuur. In deze context betreft het de zinsstructuur in de tekstuele vorm.

als authentieke overeenstemming met zichzelf, voor de analyticus zelf openliggen. Op dit punt van de particuliere ervaring, moet iets gegrepen worden van een zekere naturel of natuur die door de eigen naïviteit in stand wordt gehouden. Wat hier van de psychoanalyticus verondersteld wordt, mag zich niet beperken tot zijn actieveld in het *hic et nunc* van de analytische kuur maar moet als ‘habituëel’ worden toegeschreven, refererend aan het Latijnse *habitus*⁵¹⁴ in scholastische betekenis, i.e. de integratie van zichzelf, de standvastigheid van act en vorm in het eigen leven, het fundament van de deugd. Lacan maakt een kruis over het hierboven geschetste ideaal. Hij verwerpt ook de recentere idee dat de opheffing van de pre-genitale impasses of de formulering van het genitale karakter van het eindpunt van een analyse alle antinomieën zou oplossen⁵¹⁵. Lacan stelt dat dit enkel het onvermogen om de waarheid van de analytische ervaring te denken, illustreert (SVIIIb: 317-318).

Het probleem van het menselijke verlangen bevindt zich in een totaal ander relativisme⁵¹⁶. Als de psychoanalyticus niet uit het oog verliest dat het verlangen van het subject het verlangen van de Ander is, is hij meer dan een eenvoudige metgezel in de zoektocht van de analysant. Het verlangen valt enkel te positioneren en te begrijpen in het kader van deze fundamentele aliënatie die aan de verhouding tot de taal is gelieerd. De genitief ‘het verlangen van de Ander’ is tegelijk ‘subjectief’ en ‘objectief’ – verlangen op de plaats van de Ander om die plaats in te nemen en verlangen naar het anders-zijn. Om de zoektocht naar het ‘objectieve’ te bevredigen – wat verlangt die ander die de analyticus opzoekt? – moet de analyticus te leen gaan bij het ‘subjectieve’ waarbij hij voor een bepaalde tijd niet het ‘object van het verlangen’ maar de ‘betekenaar’ representeert. De analyticus moet de plaats waar de betekenaar Φ – die alle andere betekenaars annuleert – wordt geappelleerd, leeg laten. De functie van de analyticus bestaat erin zijn plaats zodanig in te nemen dat het subject er de ontbrekende betekenaar kan vinden. Alle moeilijkheden die de analyticus ondervindt, zijn tot dit ene punt te herleiden. De paradox van de analytische functie bestaat erin dat de analyticus op de plaats waar hij verondersteld wordt te weten⁵¹⁷, wordt geappelleerd om de onbewuste reële aanwezigheid Φ te zijn. De analyticus is daar als ‘het’ dat zwijgt in zijn ‘tekort aan zijn’, als subject dat verdwijnt op het punt waar het is gebaardeerd, $\$$. Daardoor kan de analyticus dezelfde plaats als de analysant, waar hij als subject verdwijnt en zich aan alle betekenaars van zijn vraag onderwerpt, innemen. Dit speelt zich af op het niveau van de betekenaarsschat van het onbewuste, het vocabularium van het verlangen dat de psychoanalyticus tijdens de analytische ervaring ontcijfert, maar ook op het niveau van het fantasma. Het fantasma is het enige equivalent van de drift waardoor het subject de plaats van het antwoord dat het verwacht van de overdracht kan aanduiden en betekenis genereert. In het fantasma vat het subject zich als tekort tegenover een geprivilegieerd object, dat op dit punt van het tekort een imaginaire degradatie van de Ander is. Opdat de analyticus in de overdracht het fantasma op het niveau van $\$$ binnentreedt, moet hij dit $\$$ zijn. In laatste instantie moet de analyticus kleine a , het object van het fantasma, het object van het verlangen van de Ander zien (SVIIIb: 318-320).

⁵¹⁴ *Habitus*, ‘houding, uiterlijk, uitdrukking, uitrusting, gesteldheid, toestand, stemming, persoonlijke eigenschappen, gedrag, kleding’.

⁵¹⁵ Lacan verwijst hier naar Abrahams theorie van de libido-ontwikkeling die hij in deel vier uitvoerig bespreekt.

⁵¹⁶ Opvatting of leer dat alle kennis, ook die van ethische, esthetische en religieuze waarden, betrekkelijk is.

⁵¹⁷ Dit is een voorafspiegeling van wat Lacan later het *SsS*, *Sujet supposé Savoir*, het *met weten veronderstelde subject* noemt. Dit concept samen met het ‘verlangen van de analyticus’ zal Lacan in *Seminarie XI* de twee fundamentele concepten van de overdracht noemen (Walleghem, 2003: 19-21): “En tant que l’analyste est supposé savoir, il est supposé aussi partir à la rencontre du désir inconscient. C’est pourquoi je dis (...) que le désir est l’axe, le pivot, le manche, le marteau, grâce à quoi s’applique l’élément force, l’inertie, qu’il y a derrière ce qui se formule d’abord, dans le discours du patient, en demande, à savoir, le transfert. L’axe, le point commun de cette double hache, c’est le désir de l’analyste, que je désigne ici comme une fonction essentielle. Et qu’on ne me dise pas que ce désir, je ne le nomme pas, car c’est précisément ce point qui n’est articulable que du rapport du désir au désir. Ce rapport est interne. Le désir de l’homme, c’est le désir de l’Autre” (SXI: 213).

Besluit

Lacan herzielt zijn conceptie van de overdracht als een loutere herhalingsdwang en maakt vanaf nu een strikt conceptueel onderscheid tussen de herhaling in de betekenaarsketen en de creatieve reproductie binnen de overdracht. Tegen het gangbare psychoanalytische denken in beschouwt Lacan de tegenoverdracht als een overbodig concept daar de tegenoverdrachtelijke fenomenen volgens hem een legitiem effect van de overdracht an sich zijn. Lacan denkt de overdracht met het concept van het verlangen van de analyticus.

Lacan onderscheidt in zijn theorie rigoureus de vraag en het verlangen. De orale vraag is de vraag van het subject aan de Ander om gevoed te worden. Het subject wil zijn vraag onbevredigd zien daar haar bevrediging de doodssteek voor het verlangen betekent. Dit vormt de discordantie tussen de orale vraag en het verlangen. De anale vraag is de vraag van de Ander aan het subject om het excrement op te houden. Binnen het symbolische kader van de orale vraag weerspiegelt de Ander de gearticuleerde honger van het subject. In het anale register vraagt de Ander aan het subject zijn excrement af te geven. Wat het subject kan geven, kan het ook houden. Dit punt constitueert het anale verlangen. De Ander fungeert als vuilnisbelt van abjecte objecten en het subject incarneert het geëvacueerde object. In de genitale fase ontstaat een discrepantie tussen de waardering van het fallische object en de ontwaarding van het genitale verlangen van het infantiele subject. Bij het ontluiken van het genitale verlangen beschikt het kind niet over de corresponderende seksuele act.

De castratie symboliseert in het register van het genitale verlangen wat bij A ontbreekt: ϕ . De functie van de fallus ϕ in het imaginaire veld is de oorsprong van het tekort van de betekenaar in de Ander. Hier verschijnt de impasse van de liefde. Het subject kan de vraag van de Ander alleen beantwoorden door van de Ander het object van zijn verlangen te maken. Het scherpe onderscheid tussen de vraag en het verlangen in de genitale fase noemt Lacan het castratiecomplex. Lacan associeert het castratiecomplex met de *aphanisis*, de angst van het subject voor het verdwijnen van het verlangen. De castratie symboliseert dit verlies. Lacan stelt dat het symbool van het verlangen – de fallus Φ – kostbaarder is dan het verlangen. In de genitale fase kan het subject het ritme van het verlangen van de Ander niet aanvaarden omdat het orgaan een betekenaar werd. Deze transformatie wordt een teken van een afwezigheid: Φ . *Phi* is de betekenaar van de ontbrekende betekenaar in de Ander. Het gedeelde subject valt met die betekenaar samen waardoor het zelf een betekenaar wordt en als subject verdwijnt.

Lacan onderscheidt kleine *phi* en grote *Phi* met de symbolische termen Φ en ϕ . Kleine ϕ staat voor de imaginaire fallus en symbool Φ voor de ontbrekende betekenaar. Het tekort van de betekenaar verschijnt bij het ontluiken van de infantiele vraag die de betekenaar aanvalt. De vraag valt in het register van het verlangen te begrijpen. Op dit punt intervenueert het tekort van de betekenaar Φ . De fallus Φ is teken, actiemiddel en aanwezigheid van het verlangen. Het is een reële aanwezigheid, i.e. aanwezigheid van het verlangen en afwezigheid van de betekenaar. Aan de basis van het obsessionele fantasma bevindt zich de belediging van de reële aanwezigheid. De agressie van het obsessionele subject richt zich tegen de verschijning van de Ander als fallus. Het wil de Ander degraderen en verwerpt het teken van het verlangen van de Ander waardoor het obsessionele subject zijn eigen verlangen moeizaam manifesteert. De fallische functie verschijnt onder gedegradeerde vormen in de obsessionele structuur: ϕ is een degradatie van Φ . Lacan associeert de realisatie van het obsessionele fantasma met de *aphanisis*. De kern van de obsessionele beleving is de angst dat het verlangen verdwijnt. De vrees van het obsessionele subject voor de *aphanisis* ontstaat door de functie Φ op de proef te stellen. Φ is de belediging van de reële aanwezigheid. Doordat de symbolische Φ exclusief als degradatie optreedt, zien we de fallus enkel in de functie van de imaginaire ϕ . De fallus is een

teken van het verlangen. Wat hij aanduidt, valt niet onmiddellijk te betekenen, i.e. de reële aanwezigheid Φ . De analyticus wordt als wetende en als drager van het object van verlangen geraadpleegd. Hij representeert in de overdracht niet altijd het object van verlangen maar ook de betekenaar. De analyticus moet zijn plaats leeg laten opdat de analysant de ontbrekende betekenaar Φ kan vinden. De paradox van de analytische functie is dat de analyticus op de plaats waar zijn weten verondersteld wordt, de reële aanwezigheid Φ is. Het subject van de analyticus verdwijnt daar het gebarreerd is. In het fantasma vat het subject zich als tekort tegenover een geprivilegieerd object a , dat een imaginaire degradatie van de Ander is. Opdat de analyticus in de overdracht het fantasma als gedeeld subject binnentreedt, moet hij $\$$ incarneren. Uiteindelijk moet de analyticus kleine a , het object van het fantasma, object van het verlangen van de Ander belichamen.

In het volgende deel zet Lacan ons met zijn bespreking van Claudels *Coufontaine-trilogie* terug op het spoor van de liefde en het verlangen. Hij werkt er de verhouding van het verlangen tot de castratie verder uit. Claudel creëert een vaderfiguur die het evenbeeld van Freuds oervader uit *Totem en Taboe* is. De zoon wordt door een vadermoord zelf vader. Hiervoor betaalt hij de prijs van de castratie daar hij door de moord het object van zijn verlangen verliest. De moeder, beraamster van de vadermoord, creëert een nieuwe falende vader. Ze is een castrerend figuur van structurele ontbinding: men onttrekt het subject zijn verlangen en geeft het in ruil aan iemand anders. De drie drama's van de trilogie leveren een identieke castratiestructuur. De dode vader fundeert de symbolische wet. De castratie, die het subject van verlangen constitueert, is ondenkbaar zonder vaderfunctie.

Deel 3. Claudels Coûfontaine-trilogie. Over de tragiek van het menselijke verlangen

Ik wilde jou en dat ik missen zou
wist ik al voor het begonnen was.
Jou willen is je missen. Het was missen
op het eerste gezicht. Keek ik je aan
je werd een schaduw voor een vuur.

W. J. Otten⁵¹⁸

Et que veux-tu savoir,
quand lui-même ne sait rien encore?
Heureuse que je suis!
c'est lui qui m'a choisie ce soir
entre toutes les autres jeunes filles,
sans qu'il sache.

P. Claudel⁵¹⁹

⁵¹⁸ de Vos (2008: 35).

⁵¹⁹ Claudel (1948 [1920]: 129; I.1).

Inleiding

In dit derde deel zet Lacan zijn exploratietocht rond het verlangen van de analyticus en zijn positie tegenover het weten in de overdracht verder. Nadat hij in het eerste deel met Sokrates zijn ‘wetenschappelijk’ vertrekpunt in het eerder komische *Banket* nam, kiest hij nu voor de invalshoek van de menselijke tragiek. Net zoals in het *Banket* is de liefde in Claudels *Coûfontaine-trilogie* het leidmotief. Lacan analyseert Claudels trilogie met het menselijke verlangen als centrale leidraad. Gezien de specifieke structuur die de castratie bij Claudel aanneemt, sluit dit derde deel naadloos bij deel twee aan. Met het claudeliaanse drama plaatst Lacan de castratie in de kern van de overdracht daar de castratie de constitutie van het subject van het verlangen initieert. De drie drama’s van de trilogie leveren een identieke structuur van de castratie.

In de eerste drie hoofdstukken bespreekt Lacan achtereenvolgens de drie drama’s met het verlangen en de castratie als leidraad. In hoofdstuk vier linkt hij zijn bespreking aan de positie van de analyticus.

In het eerste hoofdstuk incarneert Sygne de Coûfontaine de figuur van het lijden en van de transgressie van de limiet. Sygne wordt gevraagd haar hele wezen op te geven: haar naam en haar geliefde. We stuiten hier op de limiet van de tweede dood⁵²⁰ waar Sygne in tegenstelling tot Antigone wordt gevraagd om deze te overschrijden. Het tragische noodlot situeert zich op de plaats van *entre-deux-morts*. De grens van deze tragische ruimte, i.e. de limiet van de tweede dood, wordt door het fenomeen van de schoonheid aangegeven. Op deze limiet treffen we het sadiaanse basisfantasma van het eeuwige lijden. Sofokles’ Antigone, de antieke heldin, kiest bewust, Kreoons wet overtredend, voor een gewisse dood. Ze valt samen met Ate, haar levenslot, de goddelijke wet. Claudels Sygne, de hedendaagse heldin, die volledig tegen haar wil haar diepste wezen opgeeft, overschrijdt deze antieke limiet. Claudel stelt de stervende Sygne voor met een dissonante neen-knikkende tic. Deze enscenering schendt het statuut van de schoonheid die Sofokles en de Sade respecteren. Op haar sterfbed weigert Sygne het antwoord op elke vraag. Haar categorieke neen hoont de betekenaar zelf. Ze verlangt enkel nog te sterven. Claudel vervangt het beeld van de vrouw door het christelijke kruisteken, teken van het lijden van Christus’ kruisdood. De crucifix absorbeert alle beelden van het menselijke verlangen. Sygnes transgressie geeft een nieuwe betekenis aan de menselijke tragiek.

Het tweede hoofdstuk handelt over het tweede drama met de vadermoord op Turelure als centraal punt. De vader die Claudel met het personage van Turelure opvoert, is het evenbeeld van Freuds oervader uit *Totem en Taboe*: een bruto die alle vrouwen voor zich wil en de zonen verjaagt. Claudel voegt een nieuw element aan de vaderfunctie toe. De geliefde van de zoon wordt het object van verlangen van de vader. Claudel schetst de oude Turelure met een verwerpelijke doodsangst. In het licht van de tragische held die onverschrokken de dood verlangt, incarneert Turelure de ware antiheld. De angstige vader ziet in zijn zoon Louis een rivaal die hem naar het leven staat. Lumîr, de Poolse geliefde van de zoon beraamt een moordplan om de vader uit de weg te ruimen dat Louis uitvoert. Hierdoor kan de zoon de functie van de vader zelf opnemen. De zoon betaalt hiervoor de prijs van de castratie met het verlies van zijn geliefde. Hij volgt zijn geliefde Lumîr niet en huwt de joodse minnares van de vader. Freuds almachtige oervader is een imaginaire vader die door de vadermoord een symbolische vader wordt. Deze dode vader ligt aan de oorsprong van de symbolische wet, i.e. het incestverbod. Het verlangen noodzaakt een dergelijke vaderbeeld: geen castratie zonder

⁵²⁰ Tussen de eerste dood, de natuurlijke dood en de tweede dood, waardoor de mens zich vereeuwigt, zoals de mythische held Achilles, situeert zich de tragische ruimte of het *entre-deux-morts* dat wordt afgegrensd door de schoonheid.

vaderfunctie. De castratie constitueert het subject van verlangen. De castratie impliceert dat het object van verlangen dezelfde symbolische plaats bezet als het instrument van het verlangen Φ dat op de functie van de betekenaar steunt. De fallus Φ leunt op de betekenaarsfunctie om die symbolische plaats als plaats van de dood – die de dode vader bezet – in te nemen. De dood van de vader is de absolute voorwaarde opdat hij de wet zou kunnen articuleren. In dit register produceert zich het verlangen. Lacan onderscheidt hierin drie tijden die we in drie generaties terugvinden. Tussen de betekenaar Sygne en het verworpen object Louis vormt zich het verlangen van Pensée, de blinde dochter van Louis en Sichel.

Het derde hoofdstuk handelt over Lacans zoektocht in het derde drama naar het verlangen van Pensée. Lacan vertrekt van de liefde die aan de ganse tragedie haar volle gewicht geeft. In de drie drama's staat een zielsverwantschap in het opperste streven van de liefde centraal. Zo is er respectievelijk de verhouding van Sygne en Georges, van Louis en Lumîr en van Pensée en Orian. Om het denken van het verlangen te begrijpen, grijpt Lacan terug naar het lijden van Sygne de Coûfontaine. Ze drijft de betekenaar op de spits waardoor ze haar weigering op een radicale positie brengt. De weigering die ze niet kan weigeren wordt een weigering om te spreken. Alle voorwaarden die Sygne te slikken krijgt, storten haar in het verval waardoor haar 'niet spreken' een 'neen-zeggen' wordt. Sygne wordt gevraagd de onrechtvaardigheid te assumeren. De tic van Sygnes hoofd is een weigering die het merkteken van de betekenaar draagt. Welk verlangen ontstaat uit deze radicale weigering? Ab initio van het drama wordt Pensée als object van verleiding opgevoerd. Pensées verlangen is een verlangen naar absolute rechtvaardigheid die de kernwaarden van de op til zijnde revolutionaire beweging belichaamt. Lumîr komt ter sprake als verwijzing naar het 'wrede licht'. We krijgen een wedergeboorte van het absolute verlangen van Lumîr. Sichel was onophoudelijk op zoek naar dit licht. Pensée incarneert het object van het verlangen van dit licht. Wat wil Claudel zeggen met een blinde vrouw als incarnatie van een partieel object? Pensées verlangen richt zich op Orian omdat hij door zijn goddelijke roeping onbereikbaar is. Er gaat van de dialoog tussen Pensée en Orian een mysterieuze kracht uit. Pensées woorden 'ik ben blind' bezitten de intense kracht van 'ik hou van jou'. Claudel vergelijkt Pensée met Psyche die enkel verblind door de duisternis van Eros, haar verlangen kan genieten. Pensée kan, net als Penia, de gift van Orian ontvangen want hij is, net als Poros, overvloed. Orian schenkt Pensée zijn liefde niet daar die voor God is voorbestemd. Orian miskent wat hem wordt gevraagd. Niet zijn overvloed maar zijn tekort ligt in de weegschaal. Door de mysterieuze dialoog gaat Orian overstag en valt zijn vlekkeloze heiligheid aan diggelen. Hij bedrijft de liefde met Pensée. Dit is exact wat ze wil. Gans het drama manoeuvreert in die richting. Pensée is de wedergeboorte van alle fataliteiten waaruit ze als onschuld werd herboren. Pensée incarneert het object van verlangen. Claudel wil de toeschouwer tot aan de limiet van het vergoddelijkte beeld van de gekruisigde vrouw brengen. Hij toont wat het verlangen wordt na het drama van de subjecten, Pensée en Orian, als slachtoffers van de taal, i.e. hun mysterieuze gesprek. Hij maakt dit verlangen aanschouwelijk met de figuur van Pensée de Coûfontaine. Door haar liefde voor Orian wordt Pensée het object van zijn verlangen. De metafoor van de liefde voltrekt zich: *erastès* wordt *eromenos*. Op dit topische punt eindigt de tragedie. Psychoanalytici komen in aanraking met deze dramatische elementen die de effecten in de neurose impliceren. De analyticus moet deze extremen even raken om zijn plaats te bepalen op het moment dat het subject de weg, die hij wijst, inslaat. Dit is de weg waar het subject zijn verlangen moet uitspreken. De analyticus heeft de analysant geen andere weg te tonen.

In hoofdstuk vier stelt Lacan de vraag naar de participatie van de analyticus aan de overdracht. Daarbij poneert hij dat het wezen van de analyticus in de overdracht is geïmpliceerd. De claudeliaanse mythe toont de functie van mythische structuren in de determinering van symptomen. De analysant gaat in zijn analyse op zoek naar zijn noodlot. Ab initio – cf. Freuds referentie aan de Oedipusmythe – is er een relatie tussen de psychoanalyse en het noodlot. De

analyticus kan de analysant niet benaderen zonder de functie van de mythe te ontmoeten. De psychoanalyse introduceert evenwel het subject niet tot zijn noodlot en de kennis, die de ontrafeling van de figuur van het noodlot verschaft, behoedt het subject evenmin voor drama's. De freudiaanse ontdekking leert om in de symptomen een figuur te zien die in verhouding tot de figuur van het noodlot staat: voorheen wist het subject niet wat het nu weet. Het differentiële punt van het weten is essentieel voor het noodlot.

Door de – door Sichel en Lumîr georkestreerde – vadermoord kan Louis de plaats van de vader innemen. Hierdoor wordt hij tegelijk gecastreerd want zijn verlangen kan zich niet realiseren. Zijn maîtresse Lumîr laat hem vallen. Louis krijgt de maîtresse van zijn vader Sichel in haar plaats. Sichel creëert in de gedaante van Louis een nieuwe mislukte vader. De moeder wordt in de claudeliaanse mythe een figuur van structurele ontbinding. Dit vormt een specifieke structuur van de castratie: men onttrekt het subject zijn verlangen en geeft het in ruil aan iemand anders. Dit speelt in de drie generaties. Sygne moet Georges opgeven en Turelure huwen. Louis verliest Lumîr en huwt Sichel. Pensée moet Orian opgeven en Orso huwen. Dat was althans het initiële plan. In dit laatste geval gaat de vlieger niet op. Pensée wijkt niet voor haar verlangen en laat haar object van verlangen Orian niet ontglippen. Ze realiseert haar verlangen en draagt zijn kind.

1. Sygne de Coûfontaine. De categorieke weigering

Synopsis

In *L'Otage* vraagt Priester Badilon Sygne de Coûfontaine Toussaint Turelure te huwen om de voortvluchtige paus, die onder haar dak schuilt, te redden. Er wordt haar een onmenselijk offer gevraagd daar ze door dit huwelijk de gezworen band met haar neef Georges moet verbreken en daarenboven huwt met de uitroeier van haar adellijke familie. Uit deze monstrueuze verbintenis wordt een kind geboren: Louis (Claudel, 2011b: 1139).

De Coûfontaine-cyclus

Lacans onderwijs pivoteert rond het centrale vraagstuk van het menselijk verlangen. In zijn theoretische ontwikkelingen alterneert de 'wetenschappelijke' definitie, vertrekkend bij Sokrates, met de 'tragische' ervaring, die we in literaire monumenten aantreffen. Lacan refereert aan zijn uiteenzettingen over het drama van de moderne mens in Shakespeares *Hamlet* (SVI: 279-419) en over de antieke tragedie in Sofokles' *Antigone* (SVII: 285-333). Nu slaat hij opnieuw de weg der tragiek in en zal hij Paul Claudels trilogie *L'Otage* (1939 [1911]), *Le Pain dur* (1946 [1918]) en *Le père humilié* (1948 [1920]), die hij als een hedendaagse tragedie kwalificeert, bespreken (SVIIIb: 320-321). Lacan beweert dat hij recent Claudels trilogie herlas naar aanleiding van de lectuur van de briefwisseling tussen Paul Claudel en André Gide⁵²¹, de toenmalige directeur van *La Nouvelle Revue Française*. Enkele brieven handelen over een typografisch probleem bij het drukken van *L'Otage*. Er bestaat namelijk geen hoofdletter U met een accent circonflexe Ũ om de naam van de heldin Sygne de Coûfontaine te drukken. Dit vormt een probleem bij theaterteksten omdat traditiegetrouw de personages in de tekst met hoofdletters worden aangeduid. Om Claudels theatertekst te kunnen drukken, moest de drukkerij een nieuwe letter gieten⁵²². Lacan merkt op dat dit voor hem geen onbelangrijk gegeven is gezien het belang dat hij aan de rol en functie van de letter⁵²³ hecht. Op aangeven van het signaal van een 'ontbrekende betekenaar' dacht Lacan dat er in Claudels tekst meer te vinden moest zijn⁵²⁴ (SVIIIb: 322).

Claudel schrijft van 1909 tot 1916 aan zijn *Coûfontaine-cyclus*. In het oorspronkelijke opzet was een vierde drama⁵²⁵ voorzien maar dat kwam er uiteindelijk niet. In elk drama staat een koppel centraal dat een flinke dosis lijden en beproevingen moet doorstaan en waaruit een kind wordt geboren. De cyclus speelt tegen de achtergrond van het negentiende-eeuwse Frankrijk en Europa. De drie drama's dekken de periode van het Ancien Regime tot de val van het Tweede

⁵²¹ Cf. Claudel en Gide (1949).

⁵²² We bevinden ons hier nog niet in het digitale tijdperk. Toen Claudels trilogie werd gedrukt, werden letters in lood gegoten en werd de tekst met afzonderlijke loden letterblokjes gezet.

⁵²³ In *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud* (1957) omschrijft Lacan de letter onder andere als: "(...) ce support matériel que le discours concret emprunte au langage" (E: 495) en "(...) la structure essentiellement localisée du signifiant" (*Ibid.*: 501).

⁵²⁴ Hoe mooi het ook klinkt en in zijn theorie past, hij zal dit later nuanceren en een andere reden aangeven. Wanneer Lacan tot zijn eigen verbazing ontdekt dat hij al in zijn lezing *Le mythe individuelle du névrosé* aan Claudels *Le père humilié* refereerde, zegt hij dat er hiervoor nog andere redenen moeten zijn: "Ce n'est tout de même pas parce que j'ai rencontré le ũ, que je vous en parle" (SVIIIb: 376).

⁵²⁵ Claudels idee voor een vierde drama bestond uit een dialoog tussen Pensée en haar dochter onder de vorm van een tweestemmig gedicht waar de oude moeder als de Pythia uitleg geeft bij de woelige spanningen uit het verleden aan haar dochter Sarah die non is (Claudel, 2011a: 1592-1593).

Franse Keizerrijk in 1870 en de oprichting van de Italiaanse Republiek⁵²⁶. Het eerste drama draagt een tragisch karakter, het tweede is burlesk en cynisch van aard en het derde is lyrisch. De ganse trilogie is in barokke stijl geschreven. Aan de oorsprong van de cyclus is er een tragische fout en een vloek die de ‘familiale moorden’ zal uitlokken. Dit claudeliaanse drama imiteert geen menselijke acties, maar viseert voorbij het zichtbare het onzichtbare en het onzegbare (Claudel, 2011a: 1589-1591). Lacan focust herhaaldelijk op dit niet-gezegde en wil het door zijn tekstanalyse tot spreken brengen. Claudel stelt dat de mens uit twee etages is opgetrokken. De naïeve bourgeois bewoont de bel-etage. In de kelderverdieping vertoeft de fundamentele anarchist. Het katholicisme kwam deze anarchist evangeliseren. Het evangelie dwarsboomt de onstilbare honger van de mens naar onmiddellijk en middelmatig genot. Hierdoor ontstaat de onrust van het individu en van samenlevingen waaruit strijd en drama ontspruiten. Tot hier Claudel (2011a: 1290-1291). De *Pléiade-uitgave* geeft aan dat Claudel gepreoccupeerd is door de definitie van een katholieke dramaturgie met een sociale en morele betekenis voor de mens. Het geloof is de essentie van het dramatische conflict op het toneel én in de existentie, dat het individu kruisigt en zijn inwendige leven ontwikkelt (Claudel, 2011a: 1606). In het *Voorwoord* van de voorstelling van de *Coûfontaine-cyclus* schrijft Claudel (2011a: 1290): “Er is drama waar strijd is, strijd van mensen, van passies of van ideeën”. De drie drama’s markeren drie tijden van eenzelfde conflict “de strijd tussen mens en God”.

L’Otage. Eerste situering

Toen Claudel *L’Otage* schreef⁵²⁷ was hij functionaris bij Buitenlandse Zaken⁵²⁸ van De Franse Republiek. In die tijd had deze functie nog een zeker aanzien. Claudel schrijft Gide dat gezien de reactionaire inhoud van het stuk liefst niet met Claudel wordt ondertekend. In *L’Otage* worden de waarden van het geloof behandeld. Het betreft een somber⁵²⁹ verhaal dat zich afspeelt ten tijde van Napoleon I⁵³⁰. In functie van het drama staat de ‘dwang’ van de Keizer op de Paus centraal⁵³¹. Tegen deze achtergrond vinden de beproevingen van het hoofdpersonage Sygne de Coûfontaine plaats. Haar naam geeft aan dat ze tot de adel behoorde die door de Revolutie al haar privileges en goederen verloor. Vanaf dat moment heeft Sygne de Coûfontaine die, in tegenstelling tot haar geëmigreerde neef Georges, in Frankrijk bleef, zich tot levensdoel gesteld om alle verloren eigendommen van het landgoed van Coûfontaine opnieuw te verwerven en te herenigen. Claudel stelt dit niet alleen voor als een soort hardnekkig doorzettingsvermogen van de vrouw in kwestie maar eveneens als een pact met de grond die de wezenlijke waarde van de adel uitmaakt. Deze band met de grond is haast van mystieke aard. Rond deze waarden zullen de dramatische wendingen zich ontwikkelen⁵³². De geëmigreerde

⁵²⁶ Met het Ancien Regime wordt het door het Huis Bourbon op absolutistische wijze geregeerde Frankrijk, van vóór de Franse Revolutie van 1789 bedoeld. Het Tweede Franse Keizerrijk begon toen Napoleon III de macht greep en in 1852 zijn keizerskroon kon opzetten. De Italiaanse revolutie startte in 1848.

⁵²⁷ In februari 1908 vatte Claudel het plan op voor het project van de *Coûfontaine-cyclus* en een maand later begint hij aan het eerste deel *L’Otage* te schrijven. In juni 1910 is het eerste deel voltooid (Claudel, 1968: LXXIX-LXXX). Hij schreef het stuk in Praag (Claudel, 2011a: 1590).

⁵²⁸ Van mei 1906 tot augustus 1909 verblijft Claudel in China. In december 1909 installeert hij zich in Praag en in september 1911 wordt hij in Frankfurt benoemd (Claudel, 1968: LXXIX-LXXXI).

⁵²⁹ De *Pléiade-uitgave* spreekt over een drama van de wanhoop (Claudel, 2011a: 1596).

⁵³⁰ Napoleon Bonaparte (1769-1821) was een Frans militair en politieke leider tijdens de laatste stadia van de Franse Revolutie (1789-1795) met de afschaffing van Franse monarchie en de oprichting van de Eerste Franse Republiek. Als Napoleon I was hij van 1804 tot 1815 keizer der Fransen.

⁵³¹ Het betreft het politieke en religieuze conflict tussen Napoleon I en Pius VII (1742-1823, pontificaat 1800-1823). De inzet van het conflict is de neutraliteit en onafhankelijkheid van de pauselijke Staat (Claudel, 2011a: 1600, 1609-1610).

⁵³² Claudel schrijft dat *L’Otage* ontstaan is uit twee feiten met een ontegensprekelijke menselijke waarde en authenticiteit: de gevangenschap van de Paus en de teloorgang van de adel (Claudel, 2011a: 1303).

neef Georges verschijnt onverhoeds bij Sygne de Coûfontaine vergezeld van een anoniem personage. Verder in het verhaal blijkt dat het om de Paus gaat. In het toneelstuk wordt hij letterlijk opgevoerd als de vertegenwoordiger van de Heilige Vader op aarde⁵³³. Het drama zal zich rond dit voortvluchtige personage afspelen. Sygnes neef hielp de Paus ontsnappen en bezorgde hem een schuiloord onttrokken aan de macht van de verdrukker. Nu komt baron Toussaint Turelure op de proppen wier beeld de ganse trilogie zal domineren. In *L'Otage* chanteert de gemene Turelure de charmante Sygne de Coûfontaine. Turelure maakt Sygne duidelijk dat hij haar sinds lang beheert en bemint. Als ze aan zijn verlangen niet voldoet en zijn liefde niet beantwoordt, zal hij de Paus inrekenen en uitleveren. De oude Turelure wordt in het stuk niet alleen als uiterst cynisch voorgesteld maar ook als extreem lelijk afgeschilderd. Hij is gemeen, mank⁵³⁴, krom en afzichtelijk. Daarenboven vermoordde hij in zijn ambt de ganse familie Coûfontaine waarbij hij Sygne en haar neef verplichtte de executies van hun ouders bij te wonen⁵³⁵. Sygne en Georges zijn de enige overlevenden van de ganse familie. Claudel voegt nog een pittig dramatisch element toe. Turelure is de zoon van een tovenaars- en Sygnes dienstmeisje. Als Sygne met Turelure trouwt, huwt ze de zoon van haar dienstmeisje⁵³⁶ en de tovenaars- Quiriace. Het vervolg van het verhaal sorteert een soort tragische schokgolf. Lacan wil deze emotie doorgronden. Waarin schuilt het geheim van wat ons in dit uitdagende tragische verhaal, dat tot een soort karikatuur wordt doorgedreven, aangrijpt? Lacan stelt dat het antwoord alvast niet in de richting van de religieuze waarden valt te zoeken⁵³⁷ (SVIIIb: 322-325). Dit is een uiterst belangrijke opmerking. Het katholicisme van de gelovige Claudel is alomtegenwoordig in dit drama en valt bij zijn artistieke creatie niet weg te denken. De schrijver ziet trouwens de strijd tussen de mens en God als het centrale thema van de cyclus. Lacan maakt geen politieke of religieuze lezing van dit claudeliaanse drama maar leest het drama psychoanalytisch met het verlangen van de mens als centrale invalshoek. Hij humaniseert de trilogie door ze van haar politiek-religieuze jasje te ontdoen.

De drijfveer van de tragedie

Wat is nu de centrale drijfveer van het drama? Degene die het huwelijksaanzoek aan Sygne overbrengt, is niet de afgrijselijke Turelure maar wel Sygnes biechtvader, een soort heilige, priester Badilon. Wanneer Sygne en haar neef Georges elkaar in het begin van het stuk ontmoeten, vernemen we het bittere verraad dat deze laatste te beurt viel. Uitgezonderd Georges, was vrijwel iedereen op de hoogte dat zijn vrouw gedurende jaren een buitenechtelijke liaison met de Dauphin⁵³⁸ had. Georges' vrouw en hun twee kinderen bezweken aan koorts.

⁵³³ In het eerste en derde drama verschijnt de paus als een Heilige Vader. Over het tweede drama schrijft Claudel dat de mensen geen Vader meer hebben. Hij symboliseert dit door de vadermoord op Turelure (Claudel, 2011a: 1292).

⁵³⁴ De *Pléiade-uitgave* geeft aan dat Turelures mank gaan symbool staat voor zijn dubbelheid: berekend en enthousiast, gecultiveerd en wild, vals volgbaar en extreem brutaal, schijnbaar verdediger van het revolutionaire verleden maar in werkelijkheid openstaand voor de vooruitgang (Claudel, 2011a: 1597).

⁵³⁵ Claudel verwoordt plastisch dat hun ouders op het schavot als beesten werden afgemaakt en dat de kinderen de walm van het bloed dat op hun gezichten spatte inademen (Claudel, 1939 [1911]: 909, 918).

⁵³⁶ Lacan gebruikt het woord *nourrice* dat zowel 'oppas, opvangmoeder' als 'min, voedster' betekent. Het woord dat hij er associatief laat bij aansluiten is *servante*, dienstmeisje. Lacan sluit aan bij de eerste betekenis. Opteren we voor de tweede betekenis van *nourrice* dan wordt het dramatische karakter door de psychisch incestueuze invulling van het geven nog aanzienlijk verhoogd. Want in dat geval zou Sygne met een soort broer trouwen gezien Turelure en Sygne door dezelfde moeder/vrouw werden gezoogd. In de tekst noemt Sygne Turelure haar zoogbroeder (*frère de lait*) (Claudel, 1939 [1911]: 924). Turelure op zijn beurt stelt dat hij de zoon is van Sygnes dienstmeid én moeder Suzanne (Claudel, 1939 [1911]: 936-937).

⁵³⁷ Een blik op het notenapparaat van de trilogie in de *Pléiade-uitgave* toont dat de drie drama's bulken van de Bijbelse allusies en verwijzingen.

⁵³⁸ Zo wordt de kroonprins, de troonopvolger in Frankrijk genoemd.

Getroffen door het noodlot blijft Georges zonder nakomelingen alleen achter. Sygne en Georges vinden elkaar gedesillusioniseerd in hun tragische isolement⁵³⁹ (SVIIIb: 325-326). Het vertrekpunt van de tragiek van het drama situeert zich in de passage waarin Sygne en Georges zich voor God verbinden (SVIIIb: 326, Claudel, 1939 [1911]: 916-919; I.1). Niets in het stuk zal hen toelaten deze verbintenis te realiseren. Maar ze zijn verbonden voorbij het mogelijke en onmogelijke. Sygne en Georges zijn voor elkaar bestemd. Priester Badilon verzoekt Sygne te overwegen dat ze met het al dan niet weigeren van Turelures voorstel de sleutel in handen heeft van het historische moment waarop de Heilige Vader al dan niet aan zijn vijanden zal worden uitgeleverd. Priester Badilon verplicht Sygne tot niets maar gaat een stap verder. Hij appelleert niet aan Sygnes kracht maar aan haar zwakte⁵⁴⁰. Badilon toont haar openlijk de verderfelijke ondergang van de acceptatie van Turelures voorstel waardoor ze het agens van een verheven verlossing wordt⁵⁴¹. Claudel toont met deze daad dat Sygne werkelijk alles tot en met haar wezen moet opgeven. Enerzijds moet Sygne de Coûfontaine het eeuwige pact met de familietrouw opgeven daar ze met de uitroeier van gans haar familie moet huwen. Anderzijds moet ze van de heilige verbintenis met haar geliefde Georges afzien. Dit brengt haar niet tot aan de limieten van het leven daar ze zichzelf vrijwillig zal opofferen, maar tot een opoffering van iets dat meer dan haar leven waard is – i.e. niet alleen haar levensdoelen maar haar wezen zelf. Lacan stelt dat we op dit punt van deze hedendaagse tragedie de limieten van de ‘tweede dood’ bereiken zoals dit het geval was bij Antigone⁵⁴². Er is echter een fundamenteel verschil daar Sygne, in tegenstelling tot Antigone⁵⁴³, ‘wordt gevraagd’ om deze limieten te overschrijden (SVIIIb: 326-327). Of zoals Moyaert (2011: 74) het verwoordt: “Sygne wordt niet door een wrede of boosaardige God verdoemd, zij verdoemt zichzelf”.

Claudel overschrijdt de grens van de schoonheid

Lacan lokaliseert het tragische noodlot op de plaats van *entre-deux-morts*⁵⁴⁴. De grens van dit veld, i.e. de limiet van de tweede dood wordt door het fenomeen van de schoonheid aangegeven. Deze schoonheid ontluikt wanneer in Sofokles’ *Antigone* de heldin de limiet van haar veroordeling⁵⁴⁵ overschrijdt en het koor in het gezang ‘Eros triomfantelijke eros’⁵⁴⁶ losbarst.

⁵³⁹ SYGNE: (...). Nous restons seuls, Georges, vous et moi. Vous et moi de plus en plus une seule personne et seuls, et la vie comme d’elle-même se retire de nous dans un monde où nous avons cessé d’avoir part et proportion (Claudel, 1939 [1911]: 909; I.1).

⁵⁴⁰ In de *Figaro* van 29 oktober 1934 schrijft Claudel (2011a: 1305): “(...) Badilon tente Sygne non pas seulement suivant sa force, mais suivant sa faiblesse (...)”. Cf. Claudel (1939 [1911]: 954; II.2)

⁵⁴¹ SYGNE: Ainsi donc moi, Sygne, comtesse de Coûfontaine, j’épouserai de ma propre volonté Toussaint Turelure, le fils de ma servante et du sorcier Quiriace. Je l’épouserai à la face de Dieu en trois personnes, et je lui jurerai fidélité et nous nous mettrons l’alliance au doigt. Il sera la chair de ma chair et l’âme de mon âme, et ce que Jésus-Christ est pour l’Église, Toussaint Turelure le sera pour moi, indissoluble. Lui, le boucher de 93, tout couvert du sang des miens, il me prendra dans ses bras chaque jour et il n’y aura rien de moi qui ne soit à lui, et de lui me naîtront des enfants en qui nous serons uni et fondus. Tous ces biens que j’ai recueillis non pas pour moi, ceux de mes ancêtres, celui de ces saints moines, je les lui porterai en dot, et c’est pour lui que j’aurai souffert et travaillé.

La foi que j’ai promise, je la trahirai. Mon cousin trahi de tous et qui n’a plus que moi seule, et moi aussi, je lui manquerai la dernière! Cette main qu’il a prise dans la sienne le lundi de la Pentecôte, sous l’œil de nos quatre parents exposés devant nous tous ensemble sur cet autel, je le lui retirerai. Ces deux mains qui se sont serrées passionnément tout à l’heure, la mienne est fausse! (Claudel, 1939 [1911]: 954-955; II.2).

⁵⁴² Cf. (SVII: 285-333).

⁵⁴³ In Sofokles’ *Antigone* overtreedt de gelijknamige heldin geheel uit vrije wil en op eigen initiatief Kreoons, bij wet afgekondigde, verbod om haar broer Poluneikes te begraven (Sofokles, 1984 [1975]: 11-13; 1-100).

⁵⁴⁴ Deze term werd Lacan door de toehoorders van zijn seminarie aangereikt (SVIIIb: 327).

⁵⁴⁵ Kreon brengt Antigone “naar een plaats die niemand kent” en sluit haar “levend in een graf” (Sofokles, 1984 [1975]: 36; 773-780).

⁵⁴⁶ Cf. Sofokles (1984 [1975]: 37; 781-799).

Na twintig eeuwen christendom voert het drama van Sygne de Coûfontaine ons voorbij deze limiet. Antigone, de antieke heldin, valt samen met haar noodlot Ate, de goddelijke wet die haar tijdens haar beproeving draagt. Sygne de Coûfontaine, de hedendaagse heldin daarentegen gaat volledig tegen haar eigen wil in. Haar bevrijdende act gaat tegen de diepste wortels van haar wezen in. Het leven is daar al ver heen. Claudel accentueert nog iets anders wanneer hij Sygne als een vrome praktiserende katholieke vrouw opvoert. Vanuit het perspectief van haar diepe katholieke geloofsovertuiging betekent een huwelijk met Turelure veel meer dan een eenvoudige toegift aan een dwang. Zelfs het meest gruwelijke huwelijk is onverbreekbaar. Meer nog, het huwelijk impliceert een instemming met de huwelijksplicht als liefdesplicht⁵⁴⁷. Wanneer Lacan stelt dat Sygne op dit punt het leven al een flink stuk achter zich liet, alludeert hij op de ontknoping van het drama. Sygne zwicht, huwt en wordt barones Turelure. Met de geboorte van de kleine Louis Turelure komen de dramatische ontwikkelingen tot een climax. Op een dag moet Turelure de sleutels van het belegerde Parijs aan koning Louis XVIII (1755-1824) overhandigen. Sygnes neef Georges is de onderhandelaar. Een van de voorwaarden die Turelure bij zijn verraad stelt, is het exclusieve bezit van het landgoed Coûfontaine. Met andere woorden het enige maar essentiële dat nog rest, de naam Coûfontaine, komt in handen van deze gemesallieerde afstammeling⁵⁴⁸. Na acceptatie van de voorwaarden eindigt de onderhandeling in een vuurgevecht waarbij Turelure en Georges zijn betrokken. Klokslag drie uur, gaan twee pistolen af. Sygne de Coûfontaine werpt zich voor het lichaam van haar echtgenoot om de kogel op te vangen. Ze redt het leven van Turelure en sterft zelf luttele ogenblikken later. Lacan gewaagt van de hypothese suïcide gezien alles in haar houding erop wijst dat ze de lijdensbeker tot op de bodem leegde geestelijke vereenzaamd en in de steek gelaten door de goddelijke kracht. Volgens Lacan wordt dit lijden zodanig op de spits gedreven dat we amper nog van een opoffering kunnen spreken. In de laatste scène net voor Sygne haar laatste adem uitblaast, stelt Claudel haar voor met een tic van het hoofd⁵⁴⁹. Claudel overschrijdt hiermee de grens van de schoonheid. Deze grimas van het lijdende leven schendt ongetwijfeld meer het statuut van de schoonheid dan de doodsgrimas en de uitgestoken tong die we op het gezicht van de opgehangen Antigone kunnen evoceren wanneer Kreoon haar ontdekt⁵⁵⁰ (SVIIIb: 327-329).

De crucifix als beeld van het verlangen

Aan het slot van de tragedie voorziet Claudel twee eindes⁵⁵¹. Het eerste einde bestaat uit Sygnes agonie in aanwezigheid van Badilon⁵⁵² gevolgd door de intrede van de koning⁵⁵³. Het betreft een komische intrede die geen twijfel laat over Claudels mening over een mogelijke retour naar het Ancien Regime. In het andere einde, de variant, staat de doodstijd van Sygne de Coûfontaine in aanwezigheid van Turelure centraler. Lacan focust vooral het tweede einde⁵⁵⁴ (SVIIIb: 329).

⁵⁴⁷ In de katholieke kerk is het kerkelijk huwelijk een sacrament dat impliceert dat de huwelijksband volgens het canonieke recht onverbreekbaar is. Tijdens de huwelijksviering worden het echtpaar er attent op gemaakt het huwelijk te 'consumeren' wat er op neerkomt dat via de liefdesdaad kinderen voor het menselijke nageslacht worden verwekt.

⁵⁴⁸ Turelure pleegt een dubbele chantage: enerzijds door Sygnes 'gedwongen' huwelijk en anderzijds door de dwang om haar naam en land op te geven (Claudel, 2011a: 1599).

⁵⁴⁹ Claudel geeft de volgende regieaanwijzing: "Pendant tout l'acte Sygne a ce tic nerveux d'agiter la tête lentement de droite à gauche, comme quelqu'un qui dit: Non" (Claudel, 1939 [1911]: 957; III.1).

⁵⁵⁰ Lacan doet hier een beroep op de verbeeldingskracht van de toehoorder. In de tekst is geen sprake van een grimas of uitgestoken tong van Antigone. Cf. Sofokles (1984 [1975]: 51-52; 1220-1226).

⁵⁵¹ Cf. Claudel (1939 [1911]: 974-983; III.4, 5/ 983-987; III (variante).4).

⁵⁵² Cf. Claudel (1939 [1911]: 974-978; III.4).

⁵⁵³ Cf. Claudel (1939 [1911]: 978-983; III.5).

⁵⁵⁴ Onder druk van het katholieke dogma schrijft Claudel (2011a: 1597) in januari 1914 een tweede ontknoping. De klerikale autoriteit aanvaardt niet dat Sygne expliciet weigert te vergeven en dat Badilon haar toch iets wat op een absolutie lijkt schijnt te verstrekken.

Lacan over het eerste einde. Juist voor de koning op het toneel verschijnt, komt Badilon opnieuw op de proppen om Sygne ultiem te overreden om vergiffenis te schenken. Hij verkrijgt echter van haar tot ze sterft niets anders dan een resoluut neen, een absolute weigering van vreedzame rust, van overgave, van zelfopoffering aan God⁵⁵⁵. Alle aansporingen van de priester, zelf verscheurd door het uiteindelijke resultaat waarvan hij de architect was, stranden tevergeefs op Sygnes ultieme verloochening. Sygne kan zich niet verzoenen met een fataliteit die de functie van een boosaardige god in de antieke tragedie overstijgt. Deze antieke kwaadaardige god blijft nog verbonden met de mens via de Ate, de gearticuleerde verstandverbijstering die hij stuurt. Hij verbindt zich met de Ate van de ander. Deze Ate van de ander is de zin waar Antigone's lotsbestemming zich inschrijft. Lacan poneert dat Claudels drama zich voorbij deze zin begeeft. Sygne de Coûfontaines opoffering resulteert in de absolute bespotting van haar dood. De heilige grijsaard die ze uit Turelures klauwen redde, toont zich als hoogste autoriteit van de gelovigen tot aan het einde van de trilogie, als een onvermogen Vader enkel in staat tot een ijdel geprevel van krachteloze traditionele woorden. De zogenaamde restauratie van zijn legitimiteit blijkt niets anders dan een bedrieglijke fictionele karikatuur die in realiteit op een regelrechte voorzetting van de omvergeworpen orde neerkomt (SVIIIb: 329-330). Sygne offert haar hele wezen op voor een Vader die de zwakheid en het onvermogen zelf incarneert.

In het tweede einde, de variant, voegt Claudel een element toe. Het betreft een vondst waar zich opnieuw een uitdaging stelt. Turelure probeert Sygne tevergeefs te overhalen om de heraldische spreuk op het wapenschild van de familie Coûfontaine, die voor haar de zin van haar leven is – *Coûfontaine adsum*⁵⁵⁶ – uit te spreken. Turelure wil ook kost wat kost van zijn vrouw, die niet meer in staat is of weigert om te spreken, een teken krijgen dat ze instemt met de komst van de kleine Turelure en dat ze zich voor hem wierp om zijn leven te redden. Sygne de Coûfontaine beantwoordt dit alles tot ze sterft met een categoriek neen⁵⁵⁷. Wat betekent dat Claudel de toeschouwer tot aan de uitersten van die weigering, van de bespotting van de betekenaar 'neen' zelf brengt (SVIIIb: 330)? Claudel worstelt zelf met zijn dramatische ontknopingen. In een brief aan de *Figaro* van 14 juli 1914 schrijft hij dat de enige kritiek die hem diep in het hart treft, het verwijt is dat hij Sygne onboetvaardig laat sterven, i.e. sterven zonder te biechten of berouw te tonen. Claudel lost dit 'handig' op door te stellen dat Sygne niet echt weigert maar eenvoudigweg niet meer over de fysieke kracht beschikt om te vergeven. Hij beweert dat haar gekruiste armen aan het einde van haar agonie naar Gods hand reiken (Claudel, 2011a: 1300, 1292). Lacan volgt Claudels stelling van Sygnes categorieke njet niet en beweert dat Claudel zich inbeeldde dat hij wist waarover hij schreef⁵⁵⁸. Wat er ook van zij, het is neergeschreven en

⁵⁵⁵ Moyaert (2011: 65) wijst op de consequenties vanuit de katholieke leer voor de gelovige: "Zonder verzoening gaat zij de dood in en op die manier lijkt zij haar zelfkwellen te vereeuwigen. Het punt is nu niet alleen dat zij zonder verzoening de dood ingaat, maar, in religieuze zin, de eeuwige verdoemenis, de hel riskeert. We zullen dadelijk zien dat zij niet bereid is Turelure vergiffenis te schenken. Hierdoor zondigt zij tegen de heilige Geest, volgens de katholieke leer de enige zonde die echt onvergeeflijk is. Deze zonde houdt in dat men het goede – bijvoorbeeld vergeving – weigert wetende dat wat men weigert het goede is. Haar tijdelijke hel op aarde was de voorbode van de eeuwige hel".

⁵⁵⁶ "Coûfontaine, hier ben ik!" of "Coûfontaine, ik ben er!" De spreuk verwoordt de mogelijkheid om te antwoorden aan een appel conform de naam, de afstamming en haar vereiste inherente waarden (Claudel, 2011a: 1611).

⁵⁵⁷ TURELURE: "Vous ne voulez pas me pardonner. Vous ne voulez pas que ce prêtre vous impose le pardon. Vous voulez bien me donner votre vie, la mort était une chose trop bonne pour me la laisser. Mais non point me pardonner. Et pourtant c'est la condition nécessaire de votre salut!" (Claudel, 1939 [1911]: 985; III, variante).

⁵⁵⁸ In de *Pléiade-uitgave* lezen we: "Initialement, Claudel pense écrire un drame historique. En réalité, il écrit une tragédie du sacrifice et du sacré, énigmatique pour lui-même et pour beaucoup de ses spectateurs (Claudel, 2011a: 1598, eigen cursivering). In *Opéra* van 15 mei 1946 schrijft Claudel (2011b: 1139) over *L'Otage*: "C'est une pièce atroce, qui laisse le spectateur aussi bien d'ailleurs que l'auteur lui-même, dans un état douloureux de suspens, de mécontentement et d'angoisse".

ontsproten aan de menselijke verbeelding. Het staat buiten kijf dat niet de thematiek van de negentiende-eeuwse sentimentele conflicten de toeschouwer treft. Iets anders raakt en drijft de kijker vanaf *L'Otage* naar de volgende sequensen van de trilogie. Er is iets anders in dit beeld waarvan de termen ontbreken. Op dit punt refereert Lacan aan enkele termen van Aristoteles die hij vorig jaar op zoek naar de essentie van de tragedie hanteerde⁵⁵⁹ (SVIIIb: 330). Lacan refereert aan Aristoteles' definitie van de tragedie in zijn *Poëtica*:

La tragédie est donc l'imitation d'une action noble, conduite jusqu'à sa fin et ayant une certaine étendue, en un langage relevé d'assaisonnements, dont chaque espèce est utilisée séparément selon les parties de l'œuvre; c'est une imitation faite par des personnages en action et non par le moyen d'une narration, et qui par l'entremise de la pitié et de la crainte, accomplit la purgation⁵⁶⁰ des émotions de ce genre (Aristote, 1990: 92-93; 1449b-1450; eigen cursivering)⁵⁶¹.

Lacan opteert voor een andere Franse vertaling van de cursief uit het citaat: *à travers toute terreur et toute pitié franchies*, 'doorheen alle overschreden ontzetting en mededogen'. Wat Claudel in zijn tragedie toont, gaat nog een stap verder. Het betreft het beeld van een verlangen waartegen enkel nog de sadiaanse referentie met het eeuwige lijden opweegt. Claudel vervangt in zijn theatertekst het beeld van de vrouw door het christelijke kruisteken (SVIIIb: 330-331). Sygne richt zich op haar sterfbed een laatste keer met gekruiste armen boven het hoofd op en blaast daarna haar laatste adem uit (Claudel, 1939 [1911]: 978; III.4). Het kruisbeeld verschijnt vanaf het begin van de tragedie en duikt doorheen de trilogie regelmatig weer op (SVIIIb: 331). De openingsscène speelt in de bibliotheek van de cisterciënzerabdij van Coûfontaine die Sygne aankocht. Volgens de decorbeschrijving hangt tegen een witgekalkte muur tussen twee hoge deuren een groot houten kruis met een bronzen crucifix met een ruwe en beschadigde aanblik. Dit is het eerste element dat de beschrijving van de ruimte vermeldt. Het tweede element, eveneens niet onbelangrijk, dat zich aan de andere kant bevindt, is het wapenschild van Coûfontaine waarop twee ineengestrengelde handen en een zilveren zwaard figureren (Claudel, 1939 [1911]: 903; I, 1). Dit blazoën heeft een symbolische betekenis. De twee handen duiden op 'vereniging'. Het zwaard symboliseert de 'scheiding' (Claudel, 2011a: 1611)⁵⁶². Dit is een vooraankondiging van de vereniging en scheiding van het tragische koppel 'Sygne en Georges'. Het kruisbeeld met de lijdende Christus en het wapenschild van Coûfontaine zijn twee betekenaars die het leven van Sygne wezenlijk dramatisch betekenen. Het is bijgevolg geen toeval dat Claudel ze van bij aanvang van het drama als symbolische bakens uitzet. Claudel (2011a: 1602-1603) voert de kruisiging op als heroïsch model van het dramatische personage en als de essentie van de Europese christelijke beschaving. De christelijke waarheid plaatst de wijsheid niet in een soort middelmatige neutraliteit maar wel in schijnbaar tegengestelde⁵⁶³ gevoelens: vreugde en berouw, trots en nederigheid, liefde en onthechting. De mens ondergaat op het kruis zijn extreme uitgestrektheid in alle betekenissen. "Quantum potes,

⁵⁵⁹ Cf. (SVII: 286-289).

⁵⁶⁰ *Purgation* is de klassieke Franse vertaling van het Griekse woord *katharsis* (Aristote, 1990: 159).

⁵⁶¹ De Nederlandse vertaling in Aristoteles (2012 [1986]: 37; 49b24) luidt: "Welnu de tragedie is een uitbeelding
- van een ernstige en volledige handeling die <een zekere> omvang heeft
- in verfraaide taal waarvan iedere soort zich apart voordoet in de onderscheiden delen <van het stuk>
- door mensen die bezig zijn met handelen en niet door middel van een vertelling
- die door <zo te werk te gaan dat ze> medelijden en angst <wekt> de vreselijke gevallen van lijden die haar onderwerp bij uitstek vormen ontdoet van <het element van weerzinwekkendheid> [een vertaling die meer overeenkomt met de traditionele opvatting is: – die doordat zij medelijden en angst wekt bij de toeschouwers deze bevrijdt van de hevige emoties die door het tragische gebeuren zijn opgeroepen].

⁵⁶² Cf. het Griekse koppel: *Eros*, ἔρως, de 'verbindende liefde' en *Eris*, ἔρις, de 'uiteendrijvende twist'.

⁵⁶³ In een brief aan *Temps* van juni 1914 schrijft Claudel (2011a: 1298): "La force du christianisme tout d'abord, c'est qu'il est un *principe de contradiction*".

tantum aude⁵⁶⁴” is het grote devies van de kunst en van de christelijke beschaving volgens Claudel. Deze ethiek van de opoffering structureert *L’Otage*. Sygne blijft verscheurd tussen de redding van de Paus en die van de Koning, de toekomst en de waarden uit het verleden, haar naam en de naam van haar echtgenoot, haar liefde en het huwelijk, haar afstamming en de titel aangeboden door de Revolutie en het Keizerrijk, haar vrouwelijkheid en de vereniging met haar echtgenoot. Sygnes aristocratische trots doet haar de beproevingen aanvaarden die haar naar de dood leiden. Volgens Claudel (2011a: 1605-1606) zit de werkelijke betekenis van *L’Otage* in de weigering tot instemming met een ascese die voor de Vergeving noodzakelijk is. De katholieke held overstijgt voortdurend zichzelf en de kruisiging vormt hiervan het model.

Lacan leest de symboliek van dit kruisteken anders. In *Seminarie VII* verwees Lacan naar het beeld van de kruisiging in de context van het sadiaanse fundamentele fantasma van het eeuwige lijden waarin het object een lijdend vermogen incarneert dat de betekenaar van een limiet constitueert. Het lijden wordt hier geconcipieerd als een stuwing die bevestigt dat wat is, niet kan terugkeren naar het niets waaruit het ontstond. Dit is de limiet die het christendom in de plaats van het pantheïsme installeerde onder de vorm van het exemplarische beeld van de kruisiging dat heimelijk aan alle touwtjes van het verlangen trekt. Lacan spreekt over de apotheose van het sadisme als een vergoddelijking van de limiet waar het wezen in het lijden voortbestaat. Het christendom kluisterde de mens gedurende eeuwen aan het beeld van de gekruisigde Christus vast. Dit centrale beeld van de christelijke god absorbeert alle overige beelden van het verlangen van de mens (SVII: 304-305). Lacan besluit en vraagt zich af of we ons niet moeten verbazen over de coïncidentie van dit wezenlijke erotische thema en het thema van de transgressie van alle geloofswaarden? Dit toneelstuk van de schijnbaar gelovige Claudel, waarvan de gelovigen zich als van een godslastering afkeren⁵⁶⁵, geeft een nieuwe betekenis aan de menselijke tragiek. Lacan exploreert dit verder bij zijn lezing van Claudels *Coûfontaine-cyclus* (SVIIIb: 331).

⁵⁶⁴ “Durf zoveel je kan” (Claudel, 1939 [1911]: 941; II.1).

⁵⁶⁵ Moyaert (2011: 60-61): “Een aantal vooraanstaande katholieke intellectuelen waaronder Gabriël Marcel, Charles Péguy en Georges Bernanos zagen in drama van de katholieke Claudel een verwerpelijke verdraaiing van het christendom. Vooral het christendom zoals dat tot uiting komt in het betoog van Badilon, vond men blasfemisch”. De auteur bespreekt dit in extenso in (*Ibid.*: 60-64).

2. Toussaint Turelure. Vadermoord en castratie

Synopsis

In *Le Pain dur* treedt de tweede generatie Coûfontaine aan. Een aantal thema's zijn dooreen geweven: de financiële terugvordering van een Poolse ballinge, de financiële joodse ambities, de intriges van een stervende vader tegen zijn zoon van wie hij vreest dat hij zijn lot in handen heeft. Het kruisbeeld dat Sygne assembleerde, staat verweesd tegen de muur en is vervangen door de koninklijke beeltenis. Binnen dit dramatische kader vindt een groteske en afschuwelijk vadermoord plaats gevolgd door een soort incestueuze verbintenis (Claudel, 2011b: 1139-1140).

Situering

Aan het einde van *L'Otage* verschijnt het beeld van Sygne de Coûfontaine met haar insisterend neen. Deze christelijke⁵⁶⁶ tragedie drijft haar heldin tot op het punt van dit resolute njet (SVIIIb: 334) dat slaat op haar weigering om vergiffenis te schenken en zich te verzoenen met haar noodlot. Hegel verbindt in *Fenomenologie van de geest* de christelijke tragedie met de term *Versöhnung*, 'verzoening'⁵⁶⁷ die in zijn ogen de fundamentele impasse van de Griekse tragedie oplost⁵⁶⁸. Hij introduceert een soort goddelijke komedie waarin alle touwtjes in handen rusten van Hij waarin alle verhoudingen⁵⁶⁹ zich verzoenen. De ervaring countert dit noëtische begrip waarin de vooringenomenheid van het hegeliaanse perspectief faalt, daar hierna Kierkegaards menselijke stem weerklinkt die opnieuw een contradictie invoert⁵⁷⁰. Daarnaast is er in

⁵⁶⁶ Lacan stelt voor Claudels trilogie 'voorlopig' als een christelijke trilogie te beschouwen (SVIIIb: 334).

⁵⁶⁷ Lacan noemt in één adem bij de term *Versöhnung*, de 'verzoening' (*réconciliation*) en de 'verlossing' (*rédemption*) (SVIIIb: 334).

⁵⁶⁸ Hegel (2013 [1807]: 409-473) ontwikkelt deze gedachte in *hoofdstuk VII Religie* van zijn *Fenomenologie van de geest*. Hij onderscheidt de 'natuurlijke religie' (het lichtwezen, de plant en het dier, de werkmeester), de 'kunst-religie' (het abstracte kunstwerk, het levende kunstwerk, het geestelijke kunstwerk) en de 'geopenbaarde religie'. Hegel bespreekt de kunst-religie aan de hand van de cultuur van de oude Grieken met onder andere een beschrijving van het epos, de tragedie en de komedie. In de geopenbaarde religie staat de menswording van het goddelijke wezen in het christendom centraal. Ceres en Bacchus worden brood en wijn en vervolgens lichaam en bloed van Christus.

⁵⁶⁹ *Lien* (SVIIIb: 334); *Bien*, 'Goed' (St: 218, Elp: 121).

⁵⁷⁰ We kunnen dit begrijpen tegen de achtergrond van een belangrijke tegenstelling tussen Hegel en Kierkegaard met betrekking tot geloof. Hegel onderneemt een poging om aan te tonen dat de fundamentele leerstellingen van het christendom op zo'n manier kunnen worden begrepen dat ze een schatkamer aan objectieve waarheden blijken te zijn (Gardiner, 2001 [1988]: 37). Zo is bijvoorbeeld de idee van God als een transcendent wezen waarmee de mens in een uiterlijke relatie van afhankelijkheid staat, een bespiegeling op het vlak van de theologie over een manier van denken die door middel van Hegels benadering uitdrukkelijk is bestemd om te worden afgeschaft. In zijn *Fenomenologie van de geest* verbindt hij het met een historische levensopvatting die hij aanduidt met 'het ongelukkige bewustzijn'. Het komt erop neer dat mogelijkheden die menselijke wezens – als voertuigen van de geest – zelf zouden moeten verwezenlijken op het niveau van het aardse leven, worden geprojecteerd in een onnaards 'daarbuiten'. Het is absoluut niet zijn bedoeling om zulke ideeën in ere te herstellen, laat staan om te proberen ze te rechtvaardigen. Zo bezien is het christendom niet – of niet alleen maar – een zaak van persoonlijk geloof, zowel praktisch beschouwd als in andere opzichten. Op de juiste manier bekeken, kan de inhoud ervan worden gezien als rationeel aanvaardbaar en objectief geldig. Dus heeft het, naar het zich laat aanzien, een laatste en veilige rustplaats gevonden binnen de gastvrije muren van het hegeliaanse systeem. De rede en het geloof zijn verzoend (*Ibid.*: 42-43). Kierkegaard had veel waardering voor de verwoestende argumenten die Kant te berde had gebracht tegen de onderneming om te proberen de fundamentele leerstellingen van het orthodoxe Christendom te bewijzen met behulp van theoretische middelen (*Ibid.*: 45). In feite stond Kierkegaard verre van onsympathiek tegenover Kants oorspronkelijke nadruk op het feit dat religieuze overtuigingen geen zaak van kennis waren maar

Shakespeares *Hamlet*⁵⁷¹ een dimensie aanwezig die niet toelaat te stellen dat de christelijke jaartelling de dimensie van de tragedie afsluit. *Hamlet* is ongetwijfeld een tragedie maar is het ook een christelijke tragedie? Deze vraag confronteert ons met Hegels stelling daar er in *Hamlet* geen spoor van verzoening valt te bespeuren. Niettegenstaande het dogma van het christelijke geloof aan de horizon aanwezig is, wordt op geen enkel moment de bemiddeling van om het even welke verlossing ingeroepen. In *Hamlet* blijft het offer van de zoon pure tragedie. De dimensie van het dogma of het christelijke geloof wordt in de tragedie door de rondwarende geest van de vader – die aan de zoon openbaart hoe en door wie hij werd gedood – ingeschreven. Deze geest is een verdoemde vader die van het hellevuur van de eeuwige verdoemenis⁵⁷² getuigt. Hamlet poneert sceptisch *to be or not to be*⁵⁷³. Zal deze dimensie ‘voorbij het leven’ hem van dit vervloekte leven, van deze oceaan van vernedering en onderwerping bevrijden (SVIIIb: 334-335)?

De functie van de vader

Lacan schetst een reeks tragedies die loopt van de antieke tragedie tot aan het claudeliaanse drama. In Sofokles’ *Koning Oedipus* wordt de vader buiten het weten van de held gedood. Oedipus weet niet dat hij zijn vader doodde en weet zelfs niet dat hij dood is. In Shakespeares *Hamlet* is de vader verdoemd. Deze verdoemenis is gelinkt aan het feit dat de vader begint te weten. Hij weet niet alles maar weet toch meer dan wordt vermoed. In elk geval weet Hamlets vader wie hem vermoordde en hoe dit gebeurde. Twee enigma’s resten in de tekst. Wat betekent de ‘boomgaard’ waar de dood hem verraste⁵⁷⁴ en wat betekent de uitspraak dat het gif hem via het ‘oor’ werd toegediend? Wat anders dan een woord komt het oor binnen, bemerkt Lacan⁵⁷⁵. Welk mysterie van wellust verschuilt zich achter dit woord? De vreemde ongerechtigheid van het moederlijke genot gaat gepaard met een dosis *hubris* die in Hamlets ogen het ideaalbeeld van de vader verraaft⁵⁷⁶. Een vader die het ideaal van de ridder van de hoofse liefde incarneert. Deze man bestrooide het wandelpad van de koningin met bloemen⁵⁷⁷ en verdroeg het niet wanneer de wind te ruw in haar gelaat blies⁵⁷⁸. Dit is de vreemde dimensie waarin, voor Hamlet, de opmerkelijke waardigheid van zijn vader en de altijd opborrelde bron van verontwaardiging in zijn hart rest. Op geen enkel moment wordt deze vader als koning geëvoceerd of als autoriteit genoemd. De vader bekleedt de positie van een soort mannelijk ideaal (SVIIIb: 335-336).

van geloof (*Ibid.*: 45). Kierkegaard wordt niet moe de aanspraak te herhalen dat het christendom geen zaak is van ‘objectieve kennis’, alsof geloof erop neer zou komen dat je ongeïnteresseerd ermee instemt, zoals je je dat kunt voorstellen bij een wiskundig bewijs of een wetenschappelijke hypothese. Geloof vereist integendeel een hartstochtelijke en vastbesloten inzet van onze hele persoonlijkheid, omdat het juist de intensiteit van onze betrokkenheid is waar het op aankomt. Net als op andere plaatsen lijkt hier de nadruk te liggen op de persoonlijke toewijding, op de manier en de opzet van het denken waarmee een bepaalde koers wordt ingeslagen en volgehouden (*Ibid.*: 120).

⁵⁷¹ Cf. (SVI: 279-419).

⁵⁷² Cf. Shakespeare (2014 [1600-1602/3]: 754; I.5). In de christelijke religie betekent de eeuwige verdoemenis de hellestraf, het eeuwig branden van de ziel in de hel.

⁵⁷³ “Te zijn of niet te zijn, dat is de vraag” (Shakespeare, 2014 [1600-1602/3]: 782; III.1). Hamlet vraagt zich af: is bestaan beter dan niet bestaan? En indien niet bestaan beter is, waarom maken we er dan zelf geen eind aan? (Shakespeare, 2014 [1600-1602/3]: 851).

⁵⁷⁴ Lacan gaat op deze vraag niet verder in.

⁵⁷⁵ Shakespeare (2014 [1600-1602/3]: 815; IV.5) verwoordt dit thema trouwens zelf wanneer hij de koning laat zeggen dat ‘orenblazers vergiften met boos gefluister’. De koningin beweert dat ‘woorden haar als dolken in het oor dringen’ (*Ibid.*: 802; III, 4).

⁵⁷⁶ Cf. Shakespeare (2014 [1600-1602/3]: 755-756; I.5).

⁵⁷⁷ Lacan schetst hier het ideaal van de hoofse ridder doch komt dit gegeven van het wandelpad van de koningin in Shakespeares tekst niet voor. De tragedieschrijver heeft het wel over een bloemenpad wanneer Ophelia het losbandige leven van haar broer Laërtes laakt (Shakespeare, 2014 [1600-1602/3]: 749; I.3).

⁵⁷⁸ Cf. Shakespeare (2014 [1600-1602/3]: 744; I.2).

Hamlet: “Hij was een man in alles wat hij deed, en zijns gelijke zie ik nimmer meer” (Shakespeare, 2014 [1600-1602/3]: 745; I.2). Lacan stelt dat de functie van de vader doorheen de geschiedenis nooit wezenlijk werd ondervraagd. Het personage van de antieke vader roept in onze verbeelding het beeld van een koning op. Lacan stelt dat op een bepaald moment in de geschiedenis de thematiek van de vader – Freuds vraag: wat is een vader? – door psychoanalytici werd verengd tot de obscure vorm van een moorddadige knoop die in het oedipuscomplex werd vastgelegd. Voor analytici gaat het niet over de scheppende God of Gods voorzienigheid in het vraagstuk van de vader. Een andere vraag dringt zich op, aldus Lacan. Moeten we de thematiek van de vader niet ondervragen wanneer het een tragedie betreft die in dezelfde periode⁵⁷⁹ verschijnt waarin Freud het vraagstuk van de vader fundamenteel verandert? Lacan noemt het geen toeval dat in de claudeliaanse tragedie de vader centraal staat. Het laatste drama van de trilogie heet trouwens *Le père humilié*, ‘de vernederde vader’. Na de ‘dode’ vader in Sofokles’ *Koning Oedipus* en de ‘verdoemde’ vader in Shakespeares *Hamlet*, voert Claudel in zijn trilogie een ‘vernederde’ vader op. Wie is de vernederde vader in de claudeliaanse *Coûfontaine-cyclus*? Is het de paus? Paus Pius verschijnt onder twee gedaantes in de trilogie⁵⁸⁰. In het eerste drama *L’Otage* is hij ontvoerd en daarna voortvluchtig. In het derde drama *Le père humilié* verschijnt een nederige Pius die biecht, de Dienaar van alle dienaars die zich kleiner maakt dan de kleinsten, het katholieke thema bij uitstek. De paus, de Heilige Vader van alle gelovigen, gaat biechten bij een eenvoudige monnik, een simpele ganzen- en varkenshoeder⁵⁸¹, die zijn geestelijke ambt vanuit een eenvoudige diepe wijsheid uitoefent. Lacan poneert dat de vernederde vader niet de paus maar wel Toussaint Turelure is. Het is een obscene en schaamteloze vader die in alle drama’s van de trilogie alomtegenwoordig is; een soort gorilla die eveneens in Freuds *Totem en taboe* verschijnt (SVIIIb: 336-337): “Een gewelddadige, jaloerse vader die alle vrouwtjes voor zichzelf houdt en de opgroeiende zoons verjaagt, (...)” (F6: 148). Freuds typering van de oervader beschrijft Toussaint Turelure als vaderfiguur perfect. De moord op Turelure vormt het hoofdthema van *Le Pain dur*. Claudel toont met deze dramatische figuur de vernedering van de vader. Het personage van Turelure is niet eenvoudigweg impulsief en wordt niet simpelweg gekleineerd maar ondergaat de meest extreme bespottelijke hoon die aan de vernedering kan grenzen. Valt dit te verwachten van een katholiek auteur die de traditionele christelijke waarden nieuw leven wil inblazen? Is het niet verwonderlijk dat dit drama, waar alle aandacht getrokken wordt door een grensoverschrijdende scène waarin een weerzinwekkende smerigheid culmineert, het publiek niet méér schandaliseert (SVIIIb: 338)? We gaan eerst dieper in op Claudels biografische drijfveren die hem een dergelijke dramatische constructie laten creëren om vervolgens Lacans lectuur van *Le Pain dur* op de letter te volgen.

⁵⁷⁹ *L’Otage*, *Le Pain dur* en *Le père humilié* verschenen respectievelijk in 1911, 1918, 1920. *L’Otage* werd geschreven in de periode 1908-1910, *Le Pain dur* in de periode 1913-1915 en *Le père humilié* in de periode 1915-1916. Freuds *Totem en taboe* verschijnt in 1912-1913.

⁵⁸⁰ In het eerste drama betreft het Pius VII en in het derde Pius IX. In het tweede drama moet de mensheid van het claudeliaanse universum het zonder Heilige Vader stellen met een brute vadermoord als gevolg (Claudel, 2011a: 1292). De afwezigheid van God staat in het centrum van het drama. *Le Pain dur* toont een wereld die door God werd verlaten en die overgeleverd is aan de mensen die elkaar verscheuren. Een van de zaken die Claudel wilde aangeven was het idee van bezeten mensen die zich volledig overgeven aan hun passies zonder rekening te houden met een God die hen intoomt en onderwerpt (Claudel, 2011b: 1502, 1489, 1088).

⁵⁸¹ In Claudels tekst lezen we dat de monnik voorheen herder was en nu de ‘prior van de bijenkorven’ wordt genoemd gezien hij in zijn kloostergemeenschap imker is (Claudel, 1948 [1920]: 155-156; II, 1). Er is geen sprake van ganzen noch varkens.

Claudels biografische artistieke drijfveren. Wanhoop en rouw

Net zoals de negentiende-eeuwse roman vormen in dit drama geld, verlangen en huwelijk de geheime drijfveren van familiale en nationale geschiedenissen (Caudel, 2011b: 1486). *Le Pain dur* is een hapax in het dramatische oeuvre van Claudel omdat de misdaad triomfeert zonder dat een hoger politiek, moreel of religieus principe er zich tegen verzet. Claudel is zelf geschandaliseerd bij de vaststelling dat alle personages ‘krapuul’ zijn. De Bijbelse citaten uit Paulus’ *Brief aan de Romeinen* (Rom. I, 31) en uit *Zacharia* (Zach. XI, 9)⁵⁸² aan het begin van het drama drukken de wanhoop van de katholiek gelovige Claudel uit die zich geconfronteerd ziet met mensen die hun verstand, mededogen, menselijkheid, zelfbeheersing verloren en die God overlevert aan hun lotsbestemming van dood en geweld. Historisch-maatschappelijke en persoonlijke redenen verklaren Claudels pessimisme. De historisch-maatschappelijke reden valt in zijn diplomatieke carrière te zoeken. In oktober 1913 installeert Claudel zich te Hamburg. In september 1911 verbleef hij al eens te Frankfurt am Main. Toen trof hij er een pacifistisch Duitsland dat nauwelijks vijandig stond tegenover Frankrijk, dat dynamisch was en goesting in het leven had. Twee jaar later werd hij te Hamburg met een toenemende oorlogszucht en een dreigend conflict geconfronteerd. Claudel verplaatst de extreme spanning die hij als diplomaat ervaart – waarbij het concept van Europa door de oorlogsdreiging op de helling komt te staan en door de aanblik van het Marne-offensief⁵⁸³ in 1914 – naar de twee eerste acts van zijn drama. Turelures doodsangst, onverschilligheid, zelfspot en bespottung van anderen tonen de vergankelijkheid van de Europese droom. De Eerste Wereldoorlog slaat de droom van Europese samenwerking aan diggelen⁵⁸⁴. De stijl van de ‘continue ironie’ vertaalt de wanhoop van de dramaturg als getuige van de geschiedenis. Claudel lacht met de weinig gewetensvolle zakenlui van de negentiende eeuw en met zichzelf⁵⁸⁵ (Caudel, 2011b: 1483-1484). Het laatste drama *Le Père humilié* haalt de kracht uit de lyriek van de oorlog terwijl *Le Pain dur* dit oorlogsgeweld met realisme en cynisme bestrijdt (Caudel, 2011b: 1484). *Le Pain dur* is niet alleen een drama van de wanhoop maar evenzeer van de rouw. Naast de geschetste ingrijpende historische ontwikkelingen zijn er twee biografische gegevens die het tweede drama van de *Coûfontaine-cyclus* onmiskenbaar intens donker kleuren. In maart 1913 overlijdt Claudels vader zonder de biecht waarnaar hij uitdrukkelijk vroeg en wordt zijn zus Camille⁵⁸⁶ in een psychiatrisch ziekenhuis geïnterneerd⁵⁸⁷ (*Ibid.*: 1485). De bijtende bittere oordelen die Claudel over zijn inhalige elkaar verslindende tijdsgenoten en over de verstikkende wereld velt,

⁵⁸² “(...) en zei: ‘Ik weid jullie niet langer. Laat maar sterven wie sterven moet, laat maar verdwijnen wie verdwaalt, en laat de rest elkaar maar verslinden’” (Zach. XI, 9). “(...) zijn kortzichtig en trouweloos, zonder liefde en onbarmhartig” (Rom. I, 31).

⁵⁸³ De Eerste Slag bij de Marne was een slag in de Eerste Wereldoorlog die werd uitgevochten tussen het Franse en het Duitse leger van 5 september tot 12 september 1914. Bij de slag waren circa twee en een half miljoen militairen betrokken, van wie circa een half miljoen sneuvelden.

⁵⁸⁴ Op 26 juli 1914 schrijft Claudel (1968: 292-293): “Krieg!!! (...). Une fois de plus tous les peuples vont s’étreindre et se retrouver, se sentir dans les bras l’un de l’autre, se reconnaître. Inlassablement, un fois de plus à ta tâche, vieille Europe!”.

⁵⁸⁵ Het noodzakelijke realisme dat alle dromen aan scherven slaat, is een prominent thema van dit drama. De koloniale droom van Louis gaat in rook op. De economische droom van Ali is puur bedrog. De patriottische droom van Lumir leidt naar de dood. De zakelijkheid die de wereld en het leven stuurt, triomfeert (Caudel, 2011b: 1489).

⁵⁸⁶ Voor een psychoanalytische studie van deze problematiek cf. Wallegheem (1994), Arnoux (2001) en Fabre-Pellerin (2006).

⁵⁸⁷ Claudels dagboek vermeldt: “Mon père gravement malade depuis une semaine. Je recule de partir sans raison, par paresse, par désir secret d’arriver trop tard. Le 1^{er} mars], télégramme urgent. Je pars le soir. (...). Mon père mort presque subitement à 3h. du matin, sans s’être confessé, bien qu’à plusieurs reprises il en ait manifesté le désir. (...). L’enterrement le 4. (...). Camille mise à Ville-Évrard le 10 [mars] au matin. J’ai été bien misérable toute cette semaine. Les folles à Ville-Évrard. (...). Affreuse tristesse de ces âmes en peine et de ces esprits déçus” (Caudel, 1968: 247).

drukken eveneens de eenzaamheid uit van een schuldig rouwend wezen. *Le Pain dur* is een drama van de rouw. In afwezigheid van de dode vader⁵⁸⁸ moet dit onherstelbare verlies worden geassumeerd en moet een wereld worden heropgebouwd (Claudel, 2011b: 1485-1486). We focussen nu op Lacans lektuur van *Le Pain dur*.

De uitgetelde Turelure

Le Pain dur opent met een dialoog tussen twee vrouwen die een prominente rol in Turelures dood zullen spelen. Meer dan twintig jaar zijn verstreken sinds de dood van Sygne de Coûfontaine. Turelure werd een sinistere grijsaard. In de openingsscène van het drama houdt hij zich uit het zicht in de coulissen op. Het drama opent met een dialoog tussen Sichel, Turelures maîtresse en Lumîr⁵⁸⁹, de maîtresse van zijn zoon Louis⁵⁹⁰. Lumîr komt terug uit Algerije, waar ze Louis de Coûfontaine achterliet, om bij Turelure een som uitgeleend spaargeld op te eisen. Het is niet haar spaargeld maar wel geld dat met veel opoffering door Poolse emigranten werd bijeen gespaard. Ze eist 10.000 francs terug die ze niet aan de oude Turelure maar wel aan zijn zoon uitleende. De zoon is insolvent en bevindt zich op de rand van het failliet. Hij kan de 10.000 francs plus nog 10.000 bijkomende francs niet terugbetalen. Lumîr eist bijgevolg 20.000 francs van de oude Turelure. Gesitueerd in die tijd betreft het een enorm bedrag. Lumîr ontmoet er Sichel, de officiële maîtresse van de oude Turelure. Sichel is geen katje om zonder handschoenen vast te pakken en bekleedt de positie van Turelures maîtresse, die een zekere ruwheid vereist, met glans. Snel wordt duidelijk dat de twee vrouwen het vel van de oude Turelure willen (SVIIIb: 338-339).

Lacan gaat nu dieper in op wat de twee vrouwen beramen tegenover Turelures gierigheid, die gelijke tred houdt met zijn losbandigheid die enkel nog door zijn oneerlijkheid wordt overtroffen. De Poolse Lumîr toont zich bereid om tot het uiterste te gaan om dit 'heilig' lefaat waarvoor ze verantwoordelijk is, terug te krijgen. Ze wil het kost wat kost teruggeven aan alle emigranten, martelaren, doden van de buitengewoon passionele zaak van het verdeelde Polen dat ze als getrouwe dienaar een unieke loyaliteit betoont. Niets houdt de jonge vrouw tegen. Ze is vast beraden om zich op te offeren, i.e. om te wijken voor wat ze over het verlangen van de oude Turelure weet. Lumîr weet op voorhand wat ze van de oude Turelure kan verwachten. Het volstaat de vrouw van Turelures zoon te zijn om voor de oude vader Turelure alles behalve een verboden vrucht te zijn of anders geformuleerd, het uitverkoren object van verlangen te incarneren. Lacan beschouwt dit als een bijkomend kenmerk dat heel recent aan de universele thematiek van de functie van de vader werd toegevoegd. De doortrapte Sichel kent duivels goed de componenten van de situatie. Ook hier dient zich een nieuwigheid aan die Claudel aan het oedipuscomplex toevoegt: Sichel is de moeder niet, daar de moeder, Sygne dood is. Deze dispositie van het claudeliaanse drama laat in de topologische structuur van de dramaturgie elementen verschijnen die Freuds 'intellectuele' denken met Claudels 'creatieve' denken in een gemeenschappelijk punt uit eenzelfde tijdperk verbinden. Sichel is noch de moeder, noch de vrouw van de vader maar het object van een ambigu tiranniek verlangen. Vader Turelure is met Sichel verbonden door een verlangen om haar te vernietigen daar hij haar tot zijn slavin maakte. Vóór Sichel Turelure ontmoette, was ze een beroemde getalenteerde pianiste. Turelure bekent dat hij door haar kleine vinger op het klavier werd gecharmeerd, en toch opende ze geen piano

⁵⁸⁸ We herinneren eraan dat Lacans vader sterft op 15 oktober 1960 (Roudinesco, 1993: 693). Een maand later, 16 november 1960, start Lacan zijn *Seminarie* over de overdracht en eros. Wie meer willen lezen over deze link verwijzen we naar Allouch (2009: 129-138). Ongeveer een half jaar na het overlijden van zijn vader bespreekt Lacan in de maand mei van 1961 (3, 10, 17, 24 mei) Claudels *Coûfontaine-cyclus*. Het thema van de (dode) vader is een biografische link die zowel Claudel als Lacan met de creatie van hun werk verbindt. Ook hierin ligt ongetwijfeld één van de oorzaken waarom Lacan deze *Claudiel-trilogie* in zijn seminarie bespreekt.

⁵⁸⁹ Claudel geeft aan dat we Lumîr als *Loum-yir* moeten uitspreken (Claudel, 1946 [1918]: 3; I, 1).

⁵⁹⁰ De zoon heet Louis ter ere van de gerestaureerde vorst (SVIIIb: 338).

meer bedolven onder de loodzware last van Turelures boekhouding⁵⁹¹. Sichel speelt met de idee om de oude Turelure uit de weg te ruimen en beraamt een plan dat door de bruuske aankomst van Louis de Coûfontaine concreet gestalte krijgt. Louis' aankomst brengt de oude vader Turelure totaal van streek en geeft de aanzet tot een verwerpelijke angst voor de dood⁵⁹². Turelure uit herhaaldelijk de vrees dat Louis hem zal doden⁵⁹³. Louis de Coûfontaine komt halsoverkop terug uit Algerije gealarmeerd door een waarschuwingsbrief uit Sichels pen. Turelures zoon komt centraal in het stuk te staan dat culmineert in een bijzondere partnerruil. Maar eerst verschijnt Sichels vader op het toneel, de oude Ali Habenichts – Ali die niets heeft –, een oude woekeraar, een soort doublure van Toussaint Turelure. Ali Habenichts koopt in opdracht van vader Turelure stuk voor stuk het vermogen van Coûfontaine terug dat zijn zoon Louis de Coûfontaine bij zijn meerderjarigheid als erfdeel had opgeëist. De cirkel is rond. Het financiële conflict wordt door de affectieve rivaliteit verdubbeld. Toussaint Turelure ziet in zijn zoon iets waarop de freudiaanse ervaring al de aandacht op vestigde, namelijk een ander zelf, een herhaling van zichzelf, een rivaal. Wanneer de zoon teder aan zijn vader vraagt “Ben ik geen echte Turelure?” antwoordt de vader ruw “Ja zeker, zonder twijfel, maar er is er al één en dat volstaat. Wat Turelure betreft, heb ik aan mezelf genoeg om die rol op te nemen”⁵⁹⁴ (SVIIIb: 340-341).

Lumîr schept een klimaat dat Louis ertoe drijft een moordaanslag op zijn vader te plegen. Hiervoor haalt ze alles uit de kast. Ze uit grove beledigingen en krenkt zijn narcisme door zijn mannelijke eigenliefde te beschimpen⁵⁹⁵. Ze onthult de oneerbare voorstellen die de oude vader Turelure haar deed. Deze vader wil niet alleen door een achterbaks complot zijn zoon tot een faillissement dwingen, door zijn land via de bemiddeling van een woekeraar goedkoop terug te kopen, maar wil daarenboven ook zijn vrouw inpalmen⁵⁹⁶. Door deze bezwarende onthullingen aan het adres van vader Turelure bewapent Lumîr Louis' hand tegen zijn vader. De toeschouwer wordt getuige van de moord op Turelure die uitstekend werd voorbereid door de vrouw die zich niet beperkte tot haar functie van verleidster maar ook het moordplan tot in de puntjes uitwerkte. Lumîr, de maîtresse van de zoon, bedacht de list voor de vadermoord waardoor de zoon, Louis de Coûfontaine, de functie van de vader zelf kan opnemen. Voor deze vadermoord werkten Sichel en Lumîr in perfecte wederzijdse verstandhouding samen (SVIIIb: 341-342): “LUMÎR: c'est une idée que Sichel m'a donnée” (Caudel, 1946 [1918]: 37; II.2)⁵⁹⁷. In de initiële dialoog tussen de twee vrouwen creëert Sichel in Lumîrs verbeelding de dimensie van een oude angstige grijsaard (SVIIIb: 342):

SICHEL: (...)
Il est vieux. Il a peur, peur de la mort.
Il fait le brave encore, mais le médecin dit que le ressort
qui anime cette gronde carcasse est limé.

⁵⁹¹ Cf. Claudel (1946 [1918]: 11; I.1, 13; I.2).

⁵⁹² Deze vernederende doodsangst staat in schril contrast met het doodsverlangen van de tragische held zoals onder andere van Alkmene, Achilles, Sokrates, Oedipus, Antigone, Hamlet, Sygne en Lumîr. Turelure hoort niet in het rijtje thuis en incarneert de antiheld die bibberend en bevend de dood vreest.

⁵⁹³ Cf. Claudel (1946 [1918]: 26; I.5).

⁵⁹⁴ Lacan parafraseert Claudel (1946 [1918]: 39; II.3). Cf. Claudels (2011b: 1090) nota's: “Mon père pourquoi me haïssez-vous? Je te hais parce que je te comprends. Tu te sers de moi tu sors de moi Tu es le Turelure concurrent et successeur”.

⁵⁹⁵ LUMÎR: (...). Tu es bien incapable de rien faire, lâche!

LOUIS: Je ne suis pas un lâche!

LUMÎR: Tu veux une femme et tu es incapable de la défendre! Es-tu un homme? Est-ce que tu te laisseras marcher sur le ventre jusqu'à la fin. Est-ce que tu te laisseras éternellement chevaucher par ce vieux cadavre? (...). C'est ta femme qu'il veut à présent! C'est moi qu'il vient te prendre sous ton nez! (...). Tu es un lâche et je te crache à la figure! (...). Lâche! Lâche! (Caudel, 1946 [1918]: 35; II.2).

⁵⁹⁶ LOUIS: Ainsi, mon père m'a tout pris et maintenant, il me prend ma femme! (Caudel, 1946 [1918]: 31; II.2).

⁵⁹⁷ LUMÎR: C'est une trouvaille de Sichel (Caudel, 1946 [1918]: 51; III.2).

Avez-vous vu comme la peau de son crâne est mince?
 On voit déjà dessous la tête de mort:
 La même couleur jaunâtre, il y en a tout un tas près de
 la maison du jardinier.
 Une violence, une émotion, et claqué la berloque⁵⁹⁸!
 Il sait cela et il a peur. Il y a toujours moyen de faire
 avec un homme qui a peur.
 (C Claudel, 1946 [1918]: 11; I.1).

Claudiel creëert het beeld van een vernederde, uitgetelde vader⁵⁹⁹. De uitgespeelde vader is een gangbaar thema in de klassieke komedie. Het valt voorbij het bedrog en het belachelijke te begrijpen en betekent in deze context *alea jacta est*⁶⁰⁰. De vader wordt definitief buiten spel gezet. Hij is uitgeteld omdat hij in het stuk tot een passief⁶⁰¹ element verwordt zoals uit Sichel's repliek, die de dialoog tussen beide vrouwen afrondt, blijkt (SVIIIb: 342): "Nous nous sommes clairement comprises, je crois? Jouez votre jeu, je joue le mien, j'ai mes atouts aussi, toutes deux contre le mort⁶⁰²" (C Claudel, 1946 [1918]: 11; I.1). Wanneer Sichel dit uitspreekt, komt Turelure binnen: "Eh bien! Qui est-ce qui parle de mort?" Sichel: "Nous discutons les principes du whist et le coup d'hier soir: les faibles et les fortes du mort⁶⁰³" (C Claudel, 1946 [1918]: 12; I.2). De oude geslepen vos Toussaint snapt perfect waarover het gaat en schertst dat beide vrouwen hem glansrijk verslagen en goed liggen hadden. Claudel maakt voortdurend allusie op deze typisch Franse elegantie. Bij het smeden van het complot zegt Sichel aan Lumîr (SVIIIb: 342-343): "M. le comte est à cet âge où l'on veut être aimé pour soi-même. Et vous obtiendrez tout de lui, car il aime les femmes, ah! c'est un vrai Français!"⁶⁰⁴ (C Claudel, 1946 [1918]: 9; I.1). Nog vóór het drama van de moord zich voltrekt, is vader Turelure op een haar na dood. Claudel laat rond dit gegeven een tragikomische dialoog ontspringen. In één van de scènes smeekt de zoon zijn vader om 20.000 francs niet alleen om zijn verplichtingen na te komen, een gigantische schuld af te lossen of te verhinderen dat hij heel zijn bezit verliest, maar wel om zich niet op het land waarin hij al zijn passie stopte tot slaaf gereduceerd te zien. Louis de Coûfontaine ging op dit land nabij Algiers zijn afwijzing opzoeken, i.e. de afwijzing van zijn wezen, van zijn eenzaamheid; van de verlatenheid die hij altijd voelde wetende dat zijn moeder hem niet wilde⁶⁰⁵ en dat zijn vader hem met angstvallige ongerustheid zag opgroeien⁶⁰⁶. Het betreft Louis' passie voor een land, de terugkeer naar waar hij zich verjaagd voelde, i.e. zijn toevlucht tot de natuur (SVIIIb: 343).

Het verwarrende atopische effect van de vadermoord

Wanneer de verbale krachtmeting tussen vader en zoon escaleert, haalt Louis de twee pistolen die Lumîr hem toestopte, te voorschijn. De scène met de twee pistolen is een geraffineerde

⁵⁹⁸ *Berloque* is een vervorming van *breloque* dat in het argot 'uurwerk' betekent. Claudel (1946 [1918]: 1498) refereert aan de uitdrukking *battre la breloque* wat 'slecht functioneren' betekent.

⁵⁹⁹ Cf. de titel van het derde drama van de trilogie *Le père humilié*.

⁶⁰⁰ De teerling is geworpen.

⁶⁰¹ Net als Shakespeares Koning Lear is Turelure een speelbal in de handen van Lumîr en Sichel en incarneert hij de ondergang en de spot van de vader in de hemel en op aarde (C Claudel, 2011b: 1488).

⁶⁰² Claudel zet de vader ab initio buiten spel want hij wordt in de eerste scène van de eerste acte door de samenzweerderige plannen van Sichel en Lumîr al ten dode opgeschreven.

⁶⁰³ *Le mort* is de blinde in het kaartspel, de speler die de opengelegde hand heeft, partner van de leider.

⁶⁰⁴ Cf. Net voor de moord repliceert Turelure aan Louis: "Non! Tu peux tout demander à un Français excepté de faire le chapon et de renoncer à une femme par contrainte. Cela, c'est impossible! cela, non! Je suis français et tu ne peux pas me demander cela. Tu peux tuer ton père, si tu le veux" (C Claudel, 1946 [1918]: 45; II.3).

⁶⁰⁵ In *L'Otage* weigert Sygne haar zoon op haar sterfbed te zien (C Claudel, 1939 [1911]: 985; III *variante*).

⁶⁰⁶ LOUIS: Ma mère a mieux aimé mourir que de me voir et mon père, dès que je suis né, a mis tout son cœur à me détester (C Claudel, 1946 [1918]: 32; II.2).

dramaturgische kunstgreep. Lumîr laadde beide pistolen die knallend afgaan zonder kogels af te vuren en toch legt de vader er het loodje bij neer. De oude Turelure sterft van angst. Lumîr vertelt Louis bij het overhandigen van de geladen pistolen dat het kleine pistool geen kogel bevat en dat het ontploffingsgeluid waarschijnlijk zal volstaan om Turelure te doden. Indien dit plan mislukt, rest er het grote pistool mét kogel om het werk af te maken. Louis de Coûfontaine neemt geen enkel risico en vuurt de twee pistolen tegelijkertijd af. Uit geen van beide vuurwapens komt een kogel maar desondanks bezwijkt de oude Turelure van angst. Het oorverdovende knallen van de pistolen volstond. Turelure sterft met uitpuilende ogen en op elkaar geklemde kaken. Claudel schetst een weinig elegante doodsgrimas waarmee hij geraffineerd de imaginaire dimensie van de vader⁶⁰⁷ articuleert. Na de geloste schoten betreedt Lumîr de *locus delicti*. Ze treft er Louis in de overtuiging dat hij een vadermoord pleegde daar zijn moordintentie effectief werd gerealiseerd (SVIIIb: 344-345).

Lacan bestempelt de trilogie als somber. Het gegeven dat die ‘somberheid’ zich tegelijkertijd met een soort ‘komisch’ gehalte met zeer bittere nasmaak afspeelt, werkt in het claudeliaanse drama verwarrend⁶⁰⁸. Lacan vraagt zich af waarheen Claudel de toeschouwer wil voeren? Wat passioneert in dit drama? De vernietiging van deze komische vader, die op een even komische manier werd omgebracht, roept bij de toeschouwer moeilijk te lokaliseren gevoelens op (SVIIIb: 345). Claudel spreekt van een ‘sinister komisch’ genre waar de burleske in de kern van de tragedie opduikt. De scène van de vadermoord is tegelijk grotesk en afschuwelijk⁶⁰⁹. Niets in het drama ontsnapt aan cynisme en spot. De koning, de familie, het heroïsme, God, de liefde, allen zijn er het slachtoffer van. De eerste versie van *L’Otage* eindigt met een maskerade⁶¹⁰. *Le Pain dur* toont op een carnavaleske manier de sociale komedie van de negentiende eeuw die Claudel onophoudelijk parodieert. De tekst is doorspekt met tegenstellingen en onzekerheden alsof Claudel er plezier in schept om de kaarten van de whist, waarin twee vrouwen zich tegen de dode verenigen, dooreen te schudden⁶¹¹. Zonder het doorgezakte kadaver in de zetel zouden we *Le Pain dur* tot een eenvoudige fantasie kunnen herleiden. Het voortdurend tegen elkaar opbieden van de burleske en de parodie maakt van het drama een ascese. De esthetiek vervoegt de ethiek. Claudel accumuleert bovenmatig geweld, wreedheid, berekening, cynisme om de buitensporigheid van de zonde in een wereld zonder God te schetsen (Claudel, 2011b: 1489-1490).

Het dodelijke verlangen van Lumîr

Hoe eindigt de moordscène? Wanneer de zaak is afgehandeld, controleert Louis het kleine pistool en stelt vast dat het, in tegenstelling tot wat Lumîr beweerde, eveneens een kogel bevat. Wanneer hij dit aan Lumîr kenbaar maakt, stuurt ze hem een lieve glimlach. Wat wil Claudel hier zeggen? Dit wordt duidelijk in de derde act⁶¹² waar de ware aard van Lumîr zich openbaart.

⁶⁰⁷ Lacan onderscheidt drie categorieën vaders: de symbolische vader, de imaginaire vader en de reële vader (Walleghem, 2003: 106-107). De imaginaire vader toont zich in de dialectiek van agressiviteit, identificatie en idealisatie. Het is de afschrikwekkende vader. Degene die opduikt in heel wat neurotische ervaringen en die niet noodzakelijk in verhouding met de reële vader staat. In de fantasma’s van kinderen verschijnt vaak een vader of een moeder met een verwrongen, grijzend gezicht die in de verste verte niets van doen heeft met de reële vader van het kind en die enkel in verhouding staat tot de functie van de imaginaire vader op een bepaald moment van de ontwikkeling. De imaginaire vader is de almachtige absolute meester (SIV: 275-276; Walleghem, 2003: 106).

⁶⁰⁸ Dit echoot met Aristofanes’ clowneske verhaal van de gehalveerde hardgekookte eieren die de diepmenselijke tragedie van het onbevredigbaar verlangen symboliseert.

⁶⁰⁹ Tijdens de repetities voor de opvoering van *Le Pain dur* in 1949 zegt Claudel (2011b: 1490): “Nooit heeft men zijn vader met zoveel enthousiasme en opgewektheid gedood. Het geeft goesting”.

⁶¹⁰ We lezen dit letterlijk als ‘optocht’ en figuurlijk als ‘schijnvertoning’.

⁶¹¹ *Brouiller les cartes* betekent figuurlijk ‘de boel in de war sturen, een rookgordijn aanleggen’.

⁶¹² Net zoals bij *L’Otage* herschrijft Claudel de derde act van *Le Pain dur*. Claudel begint te schrijven in oktober 1913 te Hamburg en werkt het af op 24 oktober 1914 te Bordeaux. Vanaf juli 1914 begint hij de derde act te

Tot hier werd ze niet met donkere fanatieke trekken voorgesteld. Wat is de ware natuur van Lumîrs verlangen? Dat haar verlangen naar de ultieme zelfopoffering in casu ophanging⁶¹³ uitgaat, sluit niet uit dat haar passie voor haar minnaar zover reikt dat ze voor hem een tragische dood op het schavot in petto houdt (SVIIIb: 345-346): “LOUIS: Tu voulais la mort certaine pour mon père et pour moi le crime et l’échafaud. LUMÎR: Je suis plus jeune que toi et tout cela est ma propre part bientôt” (Claudel, 1946 [1918]: 53-54; III.2). Het thema van de met de dood gelieerde liefde of de geofferde minnaar vinden we in Stendhals *Le Rouge et le Noir* terug bij de lotgevallen van de La Moles (SVIIIb: 346, St: 226). De mooie Boniface de La Mole wordt onthoofd en zijn minnares Marguerite de Navarre vraagt het hoofd aan de beul dat ze zelf in een kapel aan de voet van Montmartre begraaft (Stendhal, 1997 [1831]: 306-308). Aan het eind van het verhaal volgt Mathilde de La Mole haar gestorven minnaar Julien Sorel tot aan zijn graf en neemt heimelijk in een gedrapeerde koets het hoofd van haar geliefde op haar schoot mee. Later kust ze Juliens hoofd dat op een marmeren tafeltje rust (Stendhal, 1997 [1831]: 506). Het extreme verlangen van Lumîr bevindt zich op dit letale punt. Het is in het spoor van dit verlangen, van deze liefde dat Lumîr op Louis de Coûfontaine een appel doet. Deze laatste, vadermoordenaar waardoor opnieuw in het bezit van zijn erfdeel, treedt een nieuwe dimensie binnen en wordt een tweede Turelure⁶¹⁴, een ander sinister personage waarvan Claudel opnieuw een karikatuur maakt. Deze ‘nieuwe’ Louis wordt ambassadeur⁶¹⁵. Volgens Lacan is Claudel in de ambivalentie van zijn eigen diepste zelf geïnteresseerd. Lacan verwijst naar de link tussen Louis’ ambassadeurschap en Claudels diplomatieke loopbaan. Louis weigert Lumîr naar Polen te volgen en huwt zijn vaders maîtresse Sichel. Aan het einde van het stuk wordt duidelijk dat de geslepen oude Turelure een financiële constructie, met duistere schuldbekentenissen en financieel geknoei, had opgezet ter verzekering dat niemand die zich via familiebanden aan hem zou liëren – bijvoorbeeld Lumîr – baat zou hebben bij zijn dood. Turelure liet zijn goederen in het schuldenboek van zijn duistere associé, Ali Habenichts, inschrijven. Doordat Sichel deze schuldvordering aan Louis de Coûfontaine terug schenkt, verwerft ze in zijn ogen de status van de absolute zelfopoffering. Hij offert op zijn beurt zijn titel op door haar te huwen. Het drama eindigt met de verbintenis van Louis de Coûfontaine met Sichel Habenichts, de dochter van zijn vaders woekerende handlanger. Aanbeland aan het einde van het tweede drama van de trilogie vraagt Lacan zich af wat Claudel met de creatie van deze ‘vreemde komedie’ wil zeggen? In de eerste tragedie worden aan de heldin, Sygne de Coûfontaine, onmogelijke eisen gesteld die alle limieten overschrijden. Aan het einde van de tweede tragedie is dit niet anders. Lacan stelt dat in de kern van Claudels trilogie een totale duisterheid over een radicale spot heerst. Dit gaat tot aan een schijnbare antipathie aangaande de joodse positie. Vooral wanneer Sichels gevoelens in de schijnwerpers staan als ze haar positie in het leven articuleert⁶¹⁶ (SVIIIb: 346-347). Als reactie op elke mogelijke verdachtmaking van antisemitisme schrijft Claudel (2011b: 1087):

herschrijven en levert hij de definitieve versie af in februari 1915. In tegenstelling tot *L’Otage* wordt de oorspronkelijke versie van act III van *Le Pain dur* niet uitgegeven. De herschreven act III zet de wanhoop van Lumîr, de afstandelijke kilheid van Louis en de berekende zakelijkheid van Sichel nog meer in de verf. Dit maakt het stuk nog schandaliger. Het wordt een door en door claudeliaans drama waarin de lyrische accenten verstommen en de horreur van het pistoolschot van de vadermoord en het prozaïsche contract van een vaag incestueus huwelijk blijft nagalmen (Claudel, 2011b: 1486).

⁶¹³ In het derde drama van de trilogie *Le père humilié* vernemen we dat Lumîr een trieste dood stierf (Claudel, 1948 [1920]: 137; I. 2). Een Poolse opstand werd door de Russen in 1863-1864 hardhandig neergeslagen (Claudel, 1948 [1920]: 137; Claudel, 2011b: 1539).

⁶¹⁴ In de *Pléiade-uitgave* lezen we: “La révision de l’acte III accuse ces traits en Louis qui prend les accents farcesque de son père. (...): il [Louis] devient un double de Turelure, réaliste et pragmatique, ironique et cynique” (Claudel, 2011b: 1487).

⁶¹⁵ In het derde drama van de trilogie *Le père humilié* is de graaf van Coûfontaine, alias Louis Turelure, ambassadeur van Frankrijk te Rome (Claudel, 1948 [1920]: 126).

⁶¹⁶ SICHEL: Croyez-vous que c’est pour en venir là que j’ai déchiré ce papier?
LOUIS: Oui, je le crois tout à fait.

Dans ce drame qui a, comme partie de son sujet, la rupture des barrières et la rencontre de races, des Juifs ne pouvaient pas ne pas figurer. C'est à eux peut-être que ce congé de leur antique assujettissement rituel et juridique, leur relèvement de leur poste de témoins posait la question la plus grave. Si Ali et sa fille paraissent au lecteur antipathiques, – pas plus que mes autres personnages⁶¹⁷, – je ne veux pas qu'on voie là de ma part l'indice d'aucun jugement général et sommaire. Ce sont là des figures commandées par le drame⁶¹⁸, rien de plus, et dont je n'ai été que le premier spectateur. Le fait juif est trop important au regard de Dieu, pour qu'il soit possible d'en traiter de cette manière épisodique.

Lacan stelt Claudel boven elke verdenking. De grandeur van de Oude Wet⁶¹⁹, die Claudel zelf respecteert, is altijd aanwezig in de personages van zijn drama's. Voor Claudel is elke jood er wezenlijk aan gehecht zelfs wanneer die de Mozaïsche Wet verwerpt en zich exclusief op het reële bezit⁶²⁰ werpt. Sichel spreekt deze taal. Ze presenteert zich zo vóór de vadermoord en nog meer erna wanneer ze Louis de Coûfontaine haar liefde aanbiedt. Deze vreemde schikking zadelt ons met een extra probleem op daar deze bizarre scenische wending de toeschouwer voor een compleet enigma plaatst. Lacan bemerkt dat hij een dergelijke dramatische constructie, die ontstaat in het decennium waarin het oedipuscomplex vorm krijgt, niet zomaar voorbij kan laten gaan (SVIIIb: 347-348).

De dode vader. Castratie en verlangen

Aan het begin van het analytische denken verschijnt in Freuds *Totem en taboe* een gewelddadige, jaloerse vader die alle vrouwen voor zichzelf houdt en de opgroeiende zoons verjaagt (F6: 148). Een komedie is het middel bij uitstek om alle schandalige trekken van een

SICHEL: Et quand cela serait encore?

LOUIS: Cela prouve que vous me connaissez.

SICHEL: Cela prouve que je vous aime

LOUIS: Cela prouve que vous me désirez, moi, mon nom, mon avenir et ma fortune.

SICHEL: Tout ensemble! Pourquoi haïrais-je rien de ce qui est à vous? Oui, c'est tout cela ensemble que je veux! C'est tout cela qui est pour moi et dont je sais l'usage. (...). Je sais, je suis une Juive, j'ai tout machiné pour te prendre. N'est-ce pas? Pauvre innocent, j'ai tout préparé de bien loin contre toi. Et quand cela serai encore? Ai-je tant d'amis? tant de ressources? tant d'armes sur quoi compter? Ah, je n'ai que moi-même toute seule et je suis juive. (...). Voici tant de siècles chez nous que l'on est mis à part comme de l'or dans la bourse d'un avare! La porte s'ouvre, tant pis pour ceux qui nous ont lâchés! (...). La porte s'est ouverte enfin! Ah, je renie ma race et mon sang! J'exècre le passé! je marche dessus, je danse dessus, je crache dessus! Ton peuple sera mon peuple et ton dieu sera mon dieu. Je serai à toi, mon beau capitaine, et tu verras si je ne puis te servir à rien (Claudel, 1946 [1918]: 61-62; III.3).

⁶¹⁷ In een brief van 15 mei 1914 schrijft Claudel dat alle personages van *Le Pain dur* krapuul zijn (Claudel, 2011b: 1483). In een brief van 17 juni 1914 schrijft hij dat alle personages van *L'Otage* met uitzondering van de paus ongelijk hebben (Claudel, 2011a: 1296).

⁶¹⁸ Claudel legt eerst progressief zijn personages vast en daaruit ontstaat de intrige. De beschrijvingen van de personages en de zin van het historische en spirituele drama gaan de intrige vooraf (Claudel, 2011b: 1487). In *Opéra* van 15 mei 1946 schrijft hij: "Les trois drames (...) ne sont pas la réalisation d'un plan préétabli. Ils sont nés (...), je peux dire spontanément, comme sous l'appel de cette nécessité à la fois fatidique et musicale (...)" (Claudel, 2011b: 1139).

⁶¹⁹ De *Oude Wet* is de *Mozaïsche Wet*, het wetboek van Mozes, de huishouding van het Oude Verbond. Mozes is de aanvoerder en wetgever der Israëlieten en leefde ongeveer 1500 voor Christus. Op de berg Sinaï ontvangt hij de tien geboden (de tafelen der wet of de stenen tafelen) (Ex. 20:1-17). Mozes wordt ook beschouwd als de auteur van de *Pentateuch* die samen het eerste deel van het Oude Testament vormen (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium). Synoniem van de Pentateuch is de Thora, de gehele Hebreeuwse Bijbel, de Mozaïsche Wet zelf.

⁶²⁰ *Jouissance* betekent zowel 'genot' als 'vruchtgebruik, bezit'. Ook het Nederlandse 'jouissance' draagt deze twee betekenissen. In deze claudeliaanse context opteren we niet voor 'genot' – dat later in Lacans onderwijs als concept een belangrijke rol krijgt toebedeeld cf. (SXX) – maar voor de tweede betekenis 'vruchtgebruik, bezit'.

dergelijke vader op te voeren, aldus Lacan. Freuds denken articuleert aan de oorsprong van de wet⁶²¹ de moord op de oervader (SVIIIb: 348):

Op zekere dag sloten de verjaagde broers zich aaneen, sloegen hun vader dood, aten hem op en maakten zo een einde aan de vaderhorde. (...). De gewelddadige oervader was voor eenieder van de broederschaar zeker het benijde en gevreesde voorbeeld geweest. Nu volvoerden ze door de handeling van het opeten hun identificatie met hem, eigenden zich allen een deel van zijn kracht toe. De totemmaaltijd, wellicht het eerste feest van de mensheid, is dan de herhaling en plechtige herdenking van deze gedenkwaardige, misdadige handeling waarmee zo veel een aanvang nam: sociale organisaties, zedelijke inperkingen en religie (F6: 148).

Wanneer dit freudiaanse drama zich op een hedendaagse claudeliaanse scène afspeelt, springt naast het criminele karakter ook een karikaturale en verwerpelijke ontbinding of verval in het oog. De dimensie van het verlangen noodzaakt dit vaderbeeld aan de horizon van de mensheid. Paradoxaal genoeg wordt de plaats van de vader in de psychoanalytische ervaring meer en meer geloofchend doordat de zin van het verlangen verloren gaat. Het ‘verlangen’ wordt in de analytische actie teruggevoerd naar de ‘behoefte’. Daarom verschijnt de moeder in toenemende mate als Ander die de analyticus bij zijn patiënten oproept. Het betreft een castrerende moeder. Maar, stelt Lacan, zonder vader kon de functie van de castrerende moeder onmogelijk worden geïntroduceerd. Anders geformuleerd, er is geen castrerende moeder denkbaar zonder de dimensie van de vader waarrond de positie in de overdracht op dit punt van Lacans theoretisering draait. Psychoanalytici beseffen dat ze niet meer vanuit dezelfde analytische positie als Freud – de positie van de vader – kunnen opereren. Nu weten analytici echter niet meer welke positie ze wel moeten innemen. Lacan besluit dat de kleiniaanse overdrachtelijke positie van de goede of slechte moeder evenmin een optie is gezien de vaststelling dat de toenemende klemtoon op de moeder als Ander de vader naar de achtergrond verdringt met als gevolg dat de behoefte (moeder) de plaats van het verlangen (vader) inneemt (SVIIIb: 348-349). Daarnaast blijft Kleins theorie volgens Lacan wegens het ontbreken van een symbolisch register in het imaginaire opgesloten. In haar theorie is de fallus als imaginair object in de moeder aanwezig maar niet als symbolische betekenaar die toelaat uit de imaginaire captatie te breken (Walleghem, 2003: 27-148).

Lacan neemt een andere invalshoek en plaatst met het claudeliaanse drama de castratie opnieuw in de kern van de overdrachtelijke problematiek daar de castratie met de constitutie van het subject van het verlangen samenvalt. Het subject van het verlangen moet duidelijk van het subject van de behoefte worden onderscheiden. De castratie laat het object van het ‘tekort’ van het verlangen⁶²² met het ‘instrument’ van het verlangen, de fallus, samenvallen. Het object van het tekort van het verlangen moet, opdat het als object van het verlangen – en niet van een gefrustreerde behoefte – kan worden gekenmerkt, dezelfde symbolische plaats bezetten die het instrument van het verlangen – de fallus Φ – inneemt, voor zover dit instrument op de functie van de betekenaar stoelt. Dit fallische instrument steunt juist op de betekenaarsfunctie om die

⁶²¹ Deze ‘wet’ is het incestverbod: “(...), het verbod op incest, had tevens een dwingende praktische reden. De seksuele behoefte verenigt mannen niet, maar drijft hen uit elkaar. Terwijl de broers zich hadden aaneengesloten om hun vader te overweldigen, waren ze elkaars rivaal bij de vrouwen. Net als hun vader had ieder van hen alle vrouwen voor zichzelf willen hebben, en in de strijd van allen tegen allen zou de nieuwe organisatie ten onder zijn gegaan. Niemand was nog zo oppermachtig dat hij de rol van de vader met succes had kunnen overnemen. Bijgevolg bleef de broers, als ze wilden samenleven, niets anders over dan – wellicht nadat ze hevige twisten te boven waren gekomen – het verbod op incest in te stellen; daarmee deden zij allen tegelijk afstand van de door hen begeerde vrouwen, om wie ze zich toch in eerste instantie van hun vader hadden ontdaan. Zo reddten ze de organisatie die hen sterk had gemaakt en die kon steunen op homoseksuele gevoelens en praktijken, mogelijks ontstaan in de tijd dat ze waren verdreven” (F6: 149-150).

⁶²² *Le désir est manque*, ‘verlangen is tekort’ (SVIIIb: 350). Cf. De versregel *Jou willen is je missen* ontleend aan het gedicht *De intiemste zichtlijn* van Willem Jan Otten (de Vos, 2008: 35).

symbolische plaats als de plaats van de dood, die door de dode vader wordt bezet, in te vullen. Het feit dat de vader de wet articuleert, impliceert dat zijn stem in kracht afneemt. Opdat de wet zich als wet zou installeren, is de dood van de vader die hem draagt een noodzakelijk antecedent⁶²³. De kous is niet af met de bewering dat het verlangen zich op dit niveau produceert. Eerst moet deze radicale gaping worden gelokaliseerd. Deze kloof ontwikkelt zich en het gevormde verlangen is een geheel in het subject waarvan Lacan de opeenvolgende tijden probeert te schetsen. De explosie, waardoor de vorm van het verlangen zich realiseert, valt uiteen in drie tijden die in de generaties Coûfontaine terug te vinden zijn. Om de vorming van het verlangen van een subject te situeren, volstaan drie generaties. In de eerste generatie is er het merkteken van de betekenaar, geïllustreerd door het tragische beeld van Sygne de Coûfontaine die, losgerukt van het woord en het geloof, tot aan de destructie van haar wezen wordt gedreven. In de tweede tijd verschijnt een *infans*⁶²⁴, Louis de Coûfontaine die het totaal verworpen, niet verlangde object⁶²⁵ incarneert. Deze twee tijden zijn de antecedenten van de derde generatie waarin de vraag verschijnt hoe het verlangen zich tussen het merkteken van de betekenaar en de passie voor het partiële object vormt (SVIIIb: 349-351)? In het derde drama focust Lacan op het verlangen van Pensée, dochter van Louis en Sichel.

⁶²³ In *Seminarie IV* stelt Lacan dat de symbolische vader niet te denken valt. Hij bevindt zich nergens en intervenueert ook nergens. Uit Freuds *Totem en taboe* kunnen we afleiden dat de echte vader de vermoorde of dode vader is. Hij werd vermoord om te tonen dat hij niet te doden is. Daar reveleert zich zijn symbolische functie. Hij blijft voortbestaan als betekenaar (SIV: 210-211). De symbolische vader is een noodzakelijkheid of een onherleidbaar gegeven van de symbolische wereld van de betekenaars (*Ibid.*: 219-220). Het is de symbolische vader die door de introductie van de betekenaar en door de installatie van de wet een fundamentele rol speelt in het oedipuscomplex (Walleghem, 2003: 106).

⁶²⁴ *Infans* betekent als adjectief: ‘stom, niet welbespraakt’ en als substantief: ‘klein kind’. Lacan gebruikt dit Latijnse woord doelbewust en beklemtoont er in deze context vooral de eerste betekenis – de dimensie van het niet spreken – mee in contrast met de gearticuleerde betekenaar, het uitgesproken woord van de eerste tijd.

⁶²⁵ LOUIS: Ma mère a mieux aimé mourir que de me voir et mon père, dès que je suis né, a mis tout son cœur à me détester (Claudel, 1946 [1918]: 32; II.2). LOUIS: Je n’ai eu ni père ni mère (*Ibid.*: 38; II.3).

3. Pensée de Coûfontaine. De realisatie van het verlangen

Synopsis

In *Le Père humilié* bekleedt Louis de Coûfontaine de functie van ambassadeur te Rome. Uit zijn huwelijk met de joodse Sichel wordt een blinde dochter Pensée geboren. Twee neven van de Paus, de broers Orso en Orian worden verliefd op het blinde meisje. Er ontstaat een onmogelijke liefde tussen Orian en Pensée. Orian sterft op het slagveld en Orso huwt Pensée die van Orian zwanger is (Claudel, 2011b: 1140).

Situering. Het licht en de duisternis

In *Le Père humilié* verschijnen een aantal thema's die ook in de twee voorafgaande drama's aanwezig zijn: de macht van een Turelure, het familiale conflict, het conflict tussen politiek en religie en de mesalliance. Er is echter een groot verschilpunt met de twee vorige drama's daar de crisis haar uiteindelijke oplossing in God vindt. *Le Père humilié* is het spirituele drama van het volk Gods verenigd in de universele Kerk (Claudel, 2011b: 1524-1525). *Le Père humilié* verenigt een familiale, nationale, universeel katholieke intrige en de geboorte van een kind samen in één drama (*Ibid.*: 1527). Het drama speelt zich historisch af op het hoogtepunt van het conflict tussen het katholicisme en het rationele, progressieve republikeinse modernisme dat voortvloeit uit de Franse revolutie. Concreet speelt het drama zich af tussen twee families: de ene Frans, joods en revolutionair (Sichel en Pensée), de andere Italiaans, katholiek en conservatief (de Paus, Orso en Orian). In tegenstelling tot de sterk uitgesproken karakters van de personages in de vorige drama's⁶²⁶, zijn de personages van *Le Père humilié* ambivalent. De dramaturg articuleert deze ambivalentie op twee onderscheiden vlakken: het wereldse en het spirituele (*Ibid.*: 1529). De dramatische intensiteit van *Le Père humilié* vloeit voort uit de conflicten van de personages die op een of andere manier iets moeten opgeven. De verbitterde Pensée komt aan het einde van het drama niet tot rust. In het drama is de liefde een uiterst ambivalent gevoel: spiritueel en vleeselijk, sacraal en profaan, creatief en destructief. Deze dualiteit brengt abrupte bewegingen en kenteringen teweeg. Dit is zeker het geval bij Pensée dat het meest ambigue personage van het drama is. Claudel vergelijkt haar met de mythische Psyche⁶²⁷ die haar goddelijke minnaar niet kan zien zonder hem te verliezen en stelt haar gelijk aan de geblinddoekte Synagoge⁶²⁸ gewapend met een lans voor de ondergang⁶²⁹ (*Ibid.*: 1530). De duisternis waarin Pensées blindheid haar omhult, is een appel aan de christelijke liefde en tevens een doodsdreiging. Deze dreiging vertaalt zich in het drama onder verschillende vormen: Pensées toneelkostuum van de Nacht, haar oproep voor de destructie van alle instituties

⁶²⁶ Sygne de Coûfontaine en Toussaint Turelure in *L'Otage*; Sichel en Lumîr in *Le Pain dur*.

⁶²⁷ Claudel (1968: 347, 1245) vermeldt in zijn *Dagboek* van december 1915 een bezoek aan de villa Farnesina te Rome waar hij een beate bewondering voor Rafaels schilderijen van het verhaal van Psyche toont. In *Le Père humilié* vergelijkt hij Pensée expliciet met Psyche: "J' imagine que M. de Homodarmes et sa Psyché vont avoir fini leur petit tour de jardin" (Claudel, 1968: 1245).

⁶²⁸ PENSÉE: Moi je suis comme la Synagogue jadis, telle qu'on la représentait à la porte des Cathédrales, on a bandé mes yeux et tout ce que je veux prendre est brisé, (*Bas et avec ardeur*) mais vous autres qui voyez, qu'est-ce que vous faites donc de la lumière? (Claudel, 1948 [1920]: 149; I.3).

⁶²⁹ Cf. Claudels (1967: 438) gedicht *Strasbourg*. Claudel (1967: 1108) schreef dit gedicht tijdens een reis naar Straatsburg op 2 april 1913. Het gedicht refereert onder andere aan de beroemde beelden *Ecclesia* (Kerk) en *Synagoga* (Synagoge) die aan het zuidportaal van de kathedraal van Straatsburg figureren.

waaronder de wereldse Kerk, de dringende noodzaak van haar verlangen, de sensibeleit⁶³⁰ die tevens haar sensualiteit uitmaakt. Orian, het zonnepersonage, is zowel aangetrokken door het verlangen naar spiritualiteit als door het vleeselijke verlangen⁶³¹. Door te sterven wordt hij eveneens vernietigd door de duisternis die hij gehoorzaamt vanuit een mystieke hoop ingegeven door de breuk met de stervende lichamen (*Ibid.*: 1530). Pensée symboliseert de duisternis en Orian het licht. Claudel ontleent deze mystieke symboliek aan *Het Johannesevangelie*⁶³². De tegenstelling ‘licht-duisternis’ verschijnt in de eerste verzen van *Het Johannesevangelie*: “Het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet in haar macht gekregen⁶³³ (Bijbel, 2005 [2004]: 126; Joh. 1: 1-9). De tegenstelling licht-duisternis vinden we al terug aan het begin van het eerste drama waar Claudel de heraldieke symboliek van het wapenschild van de Coûfontaines beschrijft. Het wapenschild wordt doormidden gedeeld door een rechtopstaand zilveren zwaard dat de zon Orian van de maan⁶³⁴ Pensée scheidt (Claudel, 2011a: 903; I.1). De symboliek van Claudels drama is multiple en complex. Er is de morele zin – de nederigheid en haar moeilijke aanvaarding –, de eschatologische en kerkelijke zin – de eenheid van het volk in de Kerk – en de spirituele zin – de ziel. De pijnlijke bekering van Pensée betekent de terugkeer van het joodse volk naar de universaliteit van de rooms-katholieke kerk en de voltooiing van het opgestarte project in *Le Pain dur*. Pensée symboliseert de ziel op zoek naar haar teerbeminderde, de goddelijke minnaar Orian. Het hoogste doel van de liefde is de zaligmakende aanschouwing⁶³⁵ van de zielen die zich volledig in God geven (Claudel, 2011b: 1530-1532). Aan het eind van het drama worden de zielen van Orian en Pensée verenigd:

ORSO: (...). Et ce mot: *Pensée!* S’il s’en soucie encore, pour le lui réapprendre bouche à bouche.
 PENSÉE: Ce mot seulement? Non, c’est mon âme à la sienne mêlée qu’il faut que tu lui rapportes.
 Respire-la, frère chéri, cette âme d’Orian en moi mêlée à celle de Pensée!
*Elle s’approche de lui les bras en croix*⁶³⁶ et lui souffle dans la bouche.
 ORSO: Oui, c’est l’âme de l’un et de l’autre à la fois que je respire (Claudel, 1948 [1920]: 201; IV.2).

Lacans vertrekpunt. De liefde

Lacan start met enkele citaten uit *L’Otage* waarin Sygne de volledige overgave aan haar neef Georges in een onverbreekelijke band declareert:

⁶³⁰ Deze fijngevoeligheid die in *Le Père humilié* aan bod komt, geeft het drama een poëtisch karakter dat we in de twee vorige drama’s niet terugvinden. *Le Père humilié* is een schemerig drama waarin de fragiliteit van de wezens en zaken de voorwaarde vormt om zich één te voelen met God. Claudel schrijft in september 1945: “C’est un drame tout de sentiment et de poésie” (Claudel, 2011b: 1532).

⁶³¹ Orian moet kiezen tussen het apostolaat en zijn liefde voor Pensée, de kudde schapen en het verdwaalde lam en tussen de Kerk en de ziel van Pensée (Claudel, 2011b: 1544).

⁶³² In de *Inleiding* van de Willibrord-vertaling lezen we waar Johannes de tegenstelling ‘licht-duister’ haalt: “Hij blijkt goed op de hoogte te zijn van de opvattingen van de Joden in Palestina van die dagen. Zijn woordgebruik vertoont nauwe verwantschap met de geschriften van Qumran, die de opvattingen van de Essen, een bepaalde joodse stroming in die tijd weergeven, bijvoorbeeld een voorliefde voor tegenstellingen als *licht-duisternis*, dood-leven, waarheid-leugen. Men benadrukte in die kringen bijzonder de mystiek van de eenheid en de noodzaak van de broederlijke liefde. Allemaal karakteristieken, die we ook in het evangelie van Johannes terugvinden en eigen zijn aan het joods-christelijke milieu, waarin het evangelie ontstaan is” (Bijbel, 1977: 1383, eigen cursivering). In de *Inleiding* van de Nieuwe Bijbelvertaling worden drie tegenstellingen aangehaald die allen in *Le Père humilié* aanwezig zijn: “(...) de tegenstelling tussen God en wereld en tussen *licht en duisternis*, en het gebod tot liefde” (Bijbel, 2005 [2004]: 125, eigen cursivering).

⁶³³ Claudel keert dit vers inhoudelijk om waardoor hij het toneelstuk een enorme dramatische boost geeft. Orian, het licht bezwijkt voor Pensée, de duisternis.

⁶³⁴ *Lune*, ‘maan’; *luneux*, ‘maanverlicht’. We verwijzen naar het lied *Le luneux* van de Franse traditionele folkgroep Malicorne dat de lotgevallen van een blinde bezingt (Malicorne, 1976).

⁶³⁵ *Vision béatifique*, ‘de aanschouwing van God door de uitverkorenen’.

⁶³⁶ Cf. de parallelle met de gekruiste armen van Sygne de Coûfontaine aan het einde van haar agonie.

SYGNE: Coûfontaine, je suis à vous! Prends et fais de moi ce que tu veux. Soit que je sois une épouse, soit que déjà plus loin que la vie, là où le corps ne sert plus. Nos âmes l'une à l'autre se soudent sans aucun alliage! (C Claudel, 1939 [1911]: 917-918; I.1).

Georges, door iedereen verraden en in de steek gelaten, smeekt (SVIIIb: 353):

COÛFONTAINE: Et je me souviens de ce que disent les moines indiens, que toute cette vie mauvaise est une vaine apparence, et qu'elle ne reste avec nous que parce que nous bougeons avec elle, et qu'il nous suffirait seulement de nous asseoir et de demeurer pour qu'elle passe de nous. Mais ce sont des tentations viles; moi du moins dans cette chute de tout je reste le même, l'honneur et le devoir le même. Mais toi, Sygne, songe à ce que tu dis. Ne vas pas faillir comme le reste, à cette heure où je touche à ma fin. Ne me trompe point (...) (C Claudel, 1939 [1911]: 918; I.1, SVIIIb: 353-354).

Lacan wil met deze citaten de aandacht vestigen op de liefde die doorheen de ganse trilogie telkens opnieuw opduikt. Dit vertrekpunt in *L'Otage* geeft de tragedie haar volle gewicht. Sygne verraadde finaal Georges waarmee ze zich in het diepste van haar wezen verbond. In het tweede drama van de trilogie *Le Pain dur* verschijnt in een dialoog tussen Louis en Lumîr het thema van de zielsuitwisseling opnieuw. Na de vadermoord maakt Lumîr duidelijk dat ze niet met Louis naar Algerije wil terugkeren. Ze nodigt hem uit om samen met haar het dodelijke avontuur dat hen in Polen wacht, aan te gaan. Louis die door de vadermoord compleet metamorfoseert, weigert haar te vergezellen. Toch is er voor Louis' beslissing nog een moment van aarzeling wanneer hij zich gepassioneerd tot Lumîr richt en stelt dat ze voor hem de enige vrouw is. Gevangen in de lokroep van de dood, die haar verlangen betekent, antwoordt ze (SVIIIb: 353-354):

LUMÎR: C'est vrai qu'il n'y en a qu'une seule pour toi? Ah, je sais que c'est vrai! Ah, dis ce que tu veux! Il y a tout de même en toi quelque chose qui me comprend et qui est mon frère! Une rupture, une lassitude, un vide qui ne peut pas être comblé. Tu n'es plus le même qu'aucun autre. Tu es seul. À jamais tu ne peux plus cesser d'avoir fait ce que tu as fait (*doucement*) parricide! Nous sommes seuls tous les deux dans cet horrible désert⁶³⁷. Deux âmes humaines dans le néant qui sont capables de se donner l'une à l'autre! Et en une seule seconde, pareille à la détonation de tout le temps qui s'anéantit, de remplacer toutes choses l'un par l'autre! N'est-ce pas qu'il est bon d'être sans aucune perspective? Ah, si la vie était longue, cela voudrait la peine d'être heureux. Mais elle est courte et il y a moyen de la rendre plus courte encore. Si courte que l'éternité y tienne!

LOUIS: Je n'ai que faire de l'éternité.

LUMÎR: Si courte que l'éternité y tienne! Si courte que ce monde y tienne dont nous ne voulons pas et ce bonheur dont les gens font tant d'affaires! Si petite, si serrée, si stricte, si raccourcie, que rien autre chose que nous deux y tienne! (...). Et moi, je serai la Patrie entre tes bras, la Douceur jadis quittée, la terre de Ur, l'antique Consolation! Il n'y a que toi avec moi au monde, il n'y a que ce moment seul enfin où nous nous serons aperçus face à face! Accessible à la fin jusqu'à ce mystère que nous renfermons. Il y a moyen de se sortir l'âme du corps comme une épée, loyal, plein d'honneur, il y a moyen de rompre la paroi. Il y a moyen de faire un serment et de se donner tout entier à cet autre qui seul existe. Malgré l'horrible nuit de la pluie, malgré cela qui est autour de nous le néant, comme des braves! De se donner soi-même et de croire à l'autre tout entier! De se donner et de croire en un seul éclair! - Chacun de nous à l'autre et à cela seul! (C Claudel, 1946 [1918]: 55-56; III.2, SVIIIb: 354-355).

Het bovenstaande citaat verwoordt het verlangen van Lumîr (SVIIIb: 355). In de *Figaro* van 9 maart 1949 schrijft Claudel (2011b: 1110) dat Lumîr de personificatie is van de verbannen ziel die bij al zijn vrouwelijke personages is terug te vinden. In *Opéra* van dezelfde datum vergelijkt hij het verlangen van Lumîr met dat van de Griekse heldin Antigone: "Il n'y a que Lumîr à qui on a appris autre chose et une autre cause qu'elle-même, à laquelle elle se dévoue, à sa manière, comme une nouvelle Antigone" (C Claudel, 2011b: 1112). In tegenstelling tot alle overige personages van *Le Pain dur* verlangt Lumîr naar iets buiten zichzelf: haar vaderland. De

⁶³⁷ Deze eenzaamheid trof ook Sygne en Georges in het eerste drama (C Claudel, 1939 [1911]: 909; I.1).

Pléiade-uitgave vergelijkt Lumîrs patriottische roeping met Camille Claudels artistieke roeping die haar tot waanzin drijft (Claudel, 2011b: 1486). Met haar blik en glimlach leunt Lumîr dicht aan bij andere claudeliaanse vrouwen, Lâla (*La Ville*), Ysé (*Partage de midi*) of Sygne⁶³⁸ (*L'Otage*) die verleiding, trouweloosheid, dreiging en dood verenigen⁶³⁹. Lumîr is deelachtig aan de Wijsheid wat haar op zekere afstand van het strikt humane en materiële houdt. Daarnaast wordt Lumîr vergeleken met Judith⁶⁴⁰ die Holofernes onthoofdt (*Ibid.*: 1500). Lumîr hoort perfect in het rijtje van Antigone en Judith thuis waar verlangen en dood nooit ver weg zijn. Na de vadermoord weigert Louis Lumîr naar Polen te volgen. Hij geeft haar op en huwt Sichel, de maîtresse van zijn vader. Dit is het fundamentele keerpunt van Louis de Coûfontaines complete metamorfose. Zo belanden we bij het hoofdpersonage van *Le Père humilié*: Pensée de Coûfontaine, de dochter van Louis en Sichel. Het personage van Pensée beantwoordt aan het personage van Sygne uit het eerste theaterstuk⁶⁴¹. Aan de hand van Pensée wil Lacan nagaan wat Claudel wil zeggen. Lacan focust op het verlangen van Pensée en gaat in op de letterlijke betekenis van haar naam⁶⁴²: “Il s’agit du désir de Pensée de Coûfontaine, du désir de Pensée. Et le désir de Pensée, nous allons y trouver, bien sûr, la pensée même du désir”. Lacan alludeert op de ambiguïteit rond de ‘naam’ Pensée dat tevens een ‘substantief’ is. Het gaat over het verlangen van het personage Pensée en over het denken van het verlangen. Het verlangen van Pensée – *le désir de Pensée* – herbergt het denken van het verlangen – *la pensée (...) du désir*. Lacan waarschuwt dat het geen allegorische interpretatie betreft. De personages zijn slechts symbolen voor zover ze een rol spelen in het symbolisch effect op een persoon. De ambiguïteit van de namen die Claudel aan zijn personages toeschrijft, toont het effect van het symbolische op het lichaam. Lacan analyseert de schrijfwijze van Sygne. De naam Sygne is een stille hint om er een *signe*, een ‘teken’ in te lezen (SVIIIb: 355-356). Vergeten we niet dat aan het slot van het eerste einde van *L'Otage*, Sygne net voor ze haar laatste adem uitblaast, zich van haar sterfbed opricht en met twee opgegeven armen een kruisteken maakt (Claudel, 1939 [1911]: 978; III, 4). Lacan interpreteert deze scène als de vervanging van het beeld van de vrouw door het kruis-teken (*signe de la croix*) (SVIIIb: 331). Wanneer Sygne niet meer spreekt, knikt ze ontkennend met het hoofd om haar weigering kenbaar te maken. We lezen dit in de herhaalde regieaanwijzing ‘*signe que non*’ (Claudel, 1939 [1911]: 977; III, 4). Lacan gaat nog een stap verder en legt een associatieve link tussen de eerste letter van Sygnes naam, de hoofdletter S en de *S barré*⁶⁴³, \$, het gedeelde subject waarmee hij wil aantonen dat de toekenning van een betekenaar aan een mens, hem tegelijk symbolisch markeert en vervormt (SVIIIb: 356).

Sygnes ‘Versagung’

Om te begrijpen wat deze Pensée van het verlangen betekent, gaat Lacan terug naar het lijden van Sygne de Coûfontaine in *L'Otage*. Dit opgeofferde personage, dat tot aan haar laatste snik

⁶³⁸ Net als Sygne kiest Lumîr voor haar eigen afstamming – haar vader, broer – en verzaakt ze aan haar plicht die haar met Louis zou verbinden. Zij verkiest een spirituele lange termijn optie boven een korte termijn optie van de menselijke geschiedenis. De 10.000 francs hebben voor haar geen materiële maar een sacrale waarde (Claudel, 2011b: 1501).

⁶³⁹ Pensée de Coûfontaine kan gerust in dit rijtje worden bijgezet daar ze vanaf het begin van het drama als een object van verleiding wordt voorgesteld (SVIIIb: 360).

⁶⁴⁰ Cf. Claudels (1967: 785-792) gedicht *Judith*.

⁶⁴¹ In een voetnoot van de *Pléiade*-uitgave wordt gesteld dat Claudel in het derde drama met de figuur van Pensée de drie generaties verbindt. Pensée erft van Sygne de openlijke trots en de christelijke opoffering. Van Sichel erft ze de ‘ondergang’ van het joodse volk (Claudel, 2011b: 1546).

⁶⁴² *Pensée*, ‘gedachte, denkbeeld, idee; mening, opvatting, oordeel; denkwijze, (het) denken, denkwereld, filosofie; bedoeling, plan, voornemen, oogmerk; denkvermogen, geest, rede; overdenking, overpeinzing, bespiegeling’.

⁶⁴³ In het Nederlands: de ‘doorhaalde’ of ‘doorstreepte’ S. Lacan duidt hiermee aan dat het subject gedeeld is door de taal gezien het structurele ambigue karakter van de betekenaar.

‘neen’ knikt, brengt de toeschouwer van zijn stuk⁶⁴⁴. De figuur van Sygne voert de betekenaar tot op zijn toppunt en brengt de weigering op een radicale positie. Lacan ondervraagt deze positie met het concept van de *Versagung*⁶⁴⁵. De *Versagung* impliceert de weigering van een belofte waarvoor alles werd opgegeven. Dit is de exemplarische waarde van het personage en het drama van Sygne de Coûfontaine. Ze wordt gevraagd datgene waarin ze al haar krachten investeerde – het landgoed en de naam Coûfontaine – en datgene waarmee ze haar leven innig verbond – Georges – op te geven. Deze dimensie van een abyssale weigering via het woord opent zich voor een realisatie in het diepste van de persoon. Dit wordt ab initio van de claudeliaanse tragedie geponeerd. Wat Sygne de Coûfontaine wordt opgedrongen is niet simpelweg van de orde van de macht en de dwang. Ze wordt gedwongen zich vrijwillig in een huwelijk met de zoon van haar dienstmeid en de tovenaars Quiriace te engageren. Alles dat haar wordt opgedrongen is voor haar vervloekt⁶⁴⁶. De *Versagung* waaraan Sygne zich niet kan onttrekken, wordt volgens de structurele implicatie van het woord *versagen*⁶⁴⁷, de weigering om te spreken. Lacan vertaalt *Versagung*, *versagen* met *perdition* dat in een theologische context ‘zedelijk verderf, verval, verdoemenis’ betekent: “Tout ce qui est condition devient perdition”. Alle opgelegde voorwaarden storten Sygne de Coûfontaine in het verval en juist daarom wordt het ‘niet spreken’ (*ne pas dire*) een ‘nee-zeggen’ (*dire-non*) (SVIIIb: 356-357). Lacan ontmoette dit extreme punt eerder in het *μή φῦναι*⁶⁴⁸, *mè funai* van Sofokles’ tragedie *Oedipus in Colonus*⁶⁴⁹. Lacan vertaalt met *puissé-je n’être pas*, wat wil zeggen *n’être pas né*, ‘Was ik maar niet geboren’. Deze Nederlandstalige vertaling gaat totaal voorbij aan wat Lacan beoogt te zeggen. Hij situeert het subject van het onbewuste in dit Griekse *μή*, *mè* of Franse *ne* zoals in de uitdrukkingen *je crains qu’il ‘ne’ vienne* of *avant qu’il n’apparaisse*. Wat grammatici een expletief⁶⁵⁰ noemen, is voor psychoanalytici het punt van verlangen. Het betreft niet het subject van het uitgesprokene (*sujet de l’énoncé*) maar wel het subject van het uitspreken (*sujet de l’énonciation*)⁶⁵¹. *Μή φῦναι*, *mè funai*, dit *ne sois-je* of *ne fus-je*, dit *n’y être*, dat in het Frans opvallend homofoon klinkt met het werkwoord van de geboorte *naître*⁶⁵²,

⁶⁴⁴ Claudel (2011b: 1486): “La mort de Sygne, dans *L’Otage*, nullement préméditée, devait tout au hasard d’un élan que ni Georges ni Turelure n’avaient prévu et demeure une énigme pour le spectateur. La mort de Turelure dans *Le Pain dur* ne doit rien au hasard – ou presque: il est poussé au tombeau, vers la fatalité par deux femmes inexorables”.

⁶⁴⁵ *Versagen*, ‘falen, tekortschieten, mislukken, onbekwaam blijken; weigeren, het niet doen; weigeren, niet toestaan, onthouden; ontzeggen, niet gunnen’. Lacan pleit ervoor om de freudiaanse term *Versagung* te gebruiken in plaats van de in psychoanalytische middens wijdverbreide term ‘frustratie’, die Freud zelf niet hanteert. De originele *Versagung* reikt verder en heeft meer diepgang dan het woord frustratie (SVIIIb: 357). Lacan herneemt dit in Deel 4.

⁶⁴⁶ Sygne zegt aan Turelure: “Mais vous êtes l’image de ce que je hais” (Claudel, 1939 [1911]: 936; II.1).

⁶⁴⁷ Lacan bedoelt hier met de structuur *ver-sagen*. *Versagen* betekent ‘weigeren’. *Sagen* betekent ‘zeggen, vertellen, beweren; zeggen, betekenen; zeggen, bevelen, vertellen’. Het prefix *ver-* betekent ‘niet’, dus *ver-sagen* betekent ‘niet spreken’. *Versagen* betekent ‘weigeren om te spreken’.

⁶⁴⁸ *Μή*, *mè*, ‘niet, geen’ (negatie in streefzinnen). *Φῦναι*, *funai* is het verbum aoristus infinitivus activum van *φύω*, *fuō*, ‘ontstaan, (op)groeien, opkomen; geboren worden; een bepaalde eigenschap hebben, van nature zijn’.

⁶⁴⁹ Sophocles (1912: v. 1225).

⁶⁵⁰ Een ‘expletief’ is een woord in een zin dat niet noodzakelijk is.

⁶⁵¹ Om het verschil tussen het subject van de uitspreken en dat van het uitgesprokene te illustreren, grijpt Lacan terug naar het grammaticale voorbeeld *Je crains qu’il ‘ne’ vienne*. In deze zinwending weerklinkt het constituerende verlangen van de ambivalentie van het onbewuste. Het *Je* van dit discours wijst echter het subject van dit verlangen niet aan daar het enkel het subject van het uitgesprokene is, dat alleen de vrees en haar object articuleert. Dit *Je* als index van de aanwezigheid die deze zin hic et nunc uitsprekt, fungeert als *shifter*. Het subject van het uitspreken situeert zich, in zover zijn verlangen doorbreekt, in dit ‘*ne*’ (E: 664). Het subject van het uitspreken spreekt over het verlangen (SXI: 129). Linguïstisch gedefinieerd is *Je* als betekenaar een *shifter* of *indicativus* die in het subject van het uitgesprokene het actueel sprekend subject aanwijst. Hij wijst het subject van het uitspreken aan maar betekent het niet. Zo kan elke betekenaar van het subject van het uitspreken ontbreken in het uitgesprokene. Vandaar dat Lacan het subject van het uitspreken situeert in het expletieve ‘*ne*’ (E: 800).

⁶⁵² *Naître*, ‘geboren worden, ter wereld komen; (figuurlijk) ontstaan, aanbreken, opkomen, ontkiemen’.

brengt ons bij Oedipus. Door de mens een noodlot op te leggen, door de voorgeschreven generatiewisseling loodst zijn geboorte hem het meedogenloze spel van de schuld binnen. De mens is schuldig aan de schuldenlast van Ate die hem voorafgaat (SVIIIb: 358). Zo lagen de zaken in de Antieke wereld.

De dode God van het noodlot. De mens als gijzelaar van het Woord

Onderwijl deed zich doorheen de eeuwen iets anders voor. Het Woord werd geïncarneerd. Het kwam op de wereld en in tegenstelling tot wat het Evangelie beweert⁶⁵³, werd het wel erkend. We bevinden ons nu in één van de fases van de gevolgen van deze erkenning (SVIIIb: 358). Het Woord is niet alleen de weg (voie)⁶⁵⁴ waar ieder zich inschrijft om de schuldenlast van zijn noodlot te dragen. Het opent tevens de mogelijkheid van de bekoring om onszelf te vervloeken; niet alleen als particulier levenslot, maar ook als de weg waarin het Woord ons engageert en als ontmoeting met de waarheid (Elp: 135, St: 234). De mens is niet enkel schuldig door de symbolische schuld. Het feit dat hij zijn schuld moeten dragen, kan hem ook worden aangerekend. De schuld zelf kan hem in vervoering brengen waardoor hij zich totaal van zichzelf vervreemd voelt. Ongetwijfeld maakte de antieke Ate ons deelachtig aan deze schuld, maar door deze nu op te geven, halen we een nog groter onheil op de hals namelijk de eliminatie van dit noodlot. De dagdagelijkse analytische ervaring toont dat de schuld van de neuroticus de prijs is die hij moet betalen voor het gegeven dat de God van het noodlot dood is. De dode God van het noodlot vormt de kern van Claudels trilogie (SVIIIb: 358-359).

In *L'Otage* is de verbannen paus deze dode God. Het personage van wat de antieke wet zou zijn, is vanaf nu de gijzelaar in de klauwen van de politiek, i.e. een prooi voor zij die hem voor de restauratie willen gebruiken. De keerzijde van de reductie van deze dode God is dat de trouwe ziel de gijzelaar wordt. Sygne wordt de gijzelaar van een situatie waar voorbij het einde van de christelijke waarheid, de tragiek wordt herboren daar alles zich aan haar als gevangene van de betekenaar onttrekt. Enkel de gelovige Sygne kan gijzelaar zijn en omdat ze gelooft, moet ze getuigen van wat ze gelooft. Het is juist daardoor dat ze gevangen zit in de situatie waarin ze gevraagd wordt datgene waarin ze gelooft op te offeren door het te verloochenen. Ze wordt als gijzelaar vastgehouden in de verloochening van het hoogste goed dat ze bezit. Claudel toont in zijn drama iets dat verder gaat dan het onheil en de berusting van Job⁶⁵⁵ die alle last van zijn onverdiende onheil draagt. Aan de heldin van de moderne tragedie wordt gevraagd de weerzinwekkende onrechtvaardigheid als genot te assumeren. Dit is de mogelijkheid die zich aandient voor het spreekwezen wanneer het als ondersteuning van het Woord wordt gevraagd dit Woord te garanderen. De mens werd de gijzelaar van het Woord door zijn uitspraak dat God dood is. Op dat ogenblik opent zich de gaping waarin zich het begin van *ne fus-je* kan articuleren, dat een weigering is – een neen, een *ne*, de tic, de grimas, kortom een psychosomatisch fenomeen waarin we het merkteken van de betekenaar herkennen. Het is nu zaak om na te gaan op welke wijze en welk een verlangen doorheen de drie tijden van de trilogie uit deze radicale positie kan ontstaan? Deze vraagstelling leidt naar Pensée de Coûfontaine uit

⁶⁵³ Lacan refereert hier waarschijnlijk aan de volgende verzen van het *Johannesevangelie*: “Het Woord was in de wereld, de wereld is door hem ontstaan en toch kende de wereld hem niet. Hij kwam naar wat van hem was, maar wie van hem waren hebben hem niet ontvangen” (Joh. 1: 10-11).

⁶⁵⁴ de wet [loi] (SVIIIb: 358).

⁶⁵⁵ Het boek *Job* wordt met onder andere *Psalmen* en *Hooglied* tot de poëtische boeken gerekend. *Job* behoort daarnaast tot de zogeheten wijsheidsliteratuur, net als de boeken *Spreeken* en *Prediker*. Het doel ervan is de lezer of toehoorder kennis en moreel besef bij te brengen. In het boek *Job* betreft het vooral de vraag naar de zin van het lijden en naar de rol van God daarbij. Het boek is genoemd naar het hoofdpersonage Job. In het verhaal krijgt Satan, een van de hemelbewoners, toestemming van God om de vroomheid en rechtschapenheid van Job op de proef te stellen door hem met rampspoed te overladen. Job blijft echter trouw aan God en wordt daarvoor beloond (Bijbel, 2005 [2004]: 639-640).

het derde drama van de trilogie. Pensée is een verleidelijk personage dat als object van het verlangen wordt opgevoerd. Lacan benadrukt nogmaals het weerzinwekkende karakter van het verhaal van *Le Pain dur*⁶⁵⁶ waarin de vader, een obscene grijsaard, toont wat hij door de vadermoord aan zijn zoon Louis de Coûfontaine doorgeeft. De zoon wordt een nog erger gedegenereerd vaderfiguur dan de vader (SVIIIb: 359-360).

Pensées verlangen naar absolute rechtvaardigheid

Aan het begin van *Le Père humilié* wordt Pensée de Coûfontaine tijdens een nachtelijk feest te Rome als een object van verleiding opgevoerd. Dit roept heel wat vragen op bij Lacan. Waarom? Hoe? Wat brengt ze in evenwicht? Wat zal ze compenseren? Zal er iets van het offer van Sygne op haar terechtkomen? Zal ze in naam van het offer van haar grootmoeder Sygne meer respect verdienen? In een dialoog tussen de Paus en zijn twee neven, de broers Orian en Orso, die hem raad vragen over de liefdeskwestie⁶⁵⁷ met Pensée, maakt de Paus allusie op een oude familietraditie waarbij het woord ‘bijgeloof’ valt (SVIIIb: 360):

ORIAN: Jadis il y eut une certaine Sygne de Coûfontaine, qui sauva le Pape au prix de sa vie et plus que sa vie! Et maintenant, Saint-Père, voici sa descendance qui renvient vers vous et vers moi avec un grief et une créance.

LE PAPE PIE: As-tu peur de cette pauvre fille? Vaine superstition! lève les yeux! hausse le cœur! sois fort⁶⁵⁸! entends ce cri de la trompette majeure qui t'appelle! (Claudel, 1948 [1920]: 170; II.2).

Pensée zal niet voor een heropleving van het geloof staan. Lacan karakteriseert Pensée als een vrijdenker⁶⁵⁹. Ze is slechts door één passie beziel: een rechtvaardigheid die alle eisen van de schoonheid overstijgt. Pensée wil niet de rechtvaardigheid uit het verleden onder de vorm van een natuurrecht op verdeling en betaling maar wil een absolute rechtvaardigheid. Deze rechtvaardigheid bezielt de Revolutionaire beweging die als achtergrond voor het derde drama dient. Pensées vertoog gaat over een absolute rechtvaardigheid die een kracht bezit om de wereld op haar grondvesten te doen daveren. Dit staat mijlen ver af van het gepreek dat we van een gelovige als Claudel zouden kunnen verwachten, aldus Lacan. Het bovenstaande zal betekenis verlenen aan de figuur van Pensée waarnaar gans het drama convergeert. Hoe creëert Claudel de figuur van Pensée? Pensée de Coûfontaine is de vrucht van het huwelijk van Louis de Coûfontaine en Sichel, de maîtresse van zijn vader Toussaint Turelure⁶⁶⁰. Dit extreme, paradoxale, karikaturale punt van het oedipuscomplex vormt het limitatieve punt van de freudiaanse mythe. De obscene grijsaard dwingt zijn zonen zijn vrouwen te huwen terwijl hijzelf hun vrouwen probeert te schaken. Dit is een expressievere en verder doorgedreven manier om wat in de freudiaanse mythe verschijnt, te benadrukken. Het resultaat is geen betere vader maar simpelweg een andere ploert, dixit Lacan. Louis de Coûfontaine wordt doorheen het drama als een schoft opgevoerd. Hij huwt wie hem als object van genot wil, i.e. de zonderlinge Sichel. Ze gooit alle ballast van de Oude Wet overboord en verwerft het statuut van echtgenote naar het heilige beeld van de vrouw met het eeuwige geduld. Hieruit ontstaat de wedergeboorte van een absoluut verlangen dat in *Le Pain dur* door het personage Lumîr werd geïncarneerd. Lumîr is een opvallende naam. Claudel accentueert deze in het oog springende

⁶⁵⁶ Om een enigmatische reden lezen we in beide versies *Le Père humilié*.

⁶⁵⁷ De liefdeskwestie is de volgende. Orian, de boodschapper van de liefde van Orso voor Pensée, wordt zelf verliefd op Pensée. Pensée van haar kant wordt verliefd op de boodschapper Orian. Beide broers zijn verliefd op Pensée en Pensée is verliefd op Orian. De broers vragen de paus, hun oom, om raad die beslist om Orso met Pensée te laten huwen daar Orian is voorbestemd om Gods werk te continueren.

⁶⁵⁸ Wanneer Lacan citeert, wordt deze en de volgende zinsnede vervangen door *Vas-tu céder, mon fils, à cette superstition?*, ‘Zal je, mijn zoon, toegeven aan dit bijgeloof?’ (SVIIIb: 360-361).

⁶⁵⁹ Vrijdenken is zich niet door (kerkelijke, Bijbelse) dogma's laten leiden, maar door de rede.

⁶⁶⁰ In *Opéra* van 15 mei 1946 gewaagt Claudel (2011b: 1140) van een soort incest.

naam met de opmerking dat we Lumîr als *Loum-yir* moeten uitspreken. Lacan verwijst in dit kader naar een fantasietje van de oude Turelure om aan iedere eigennaam een minimale bespottelijke wijziging aan te brengen. Zo noemt Turelure Rachel *Sichel*, ‘sikkel’ die in de tekst op de maansikkel⁶⁶¹ duidt. Claudel beoefent onophoudelijk hetzelfde spel van naamverdraaiingen alsof hij zelf de functie van de oude Turelure assumeert (SVIIIb: 361-362). Het is duidelijk dat zowel Turelure als Claudel in het naamgevingproces⁶⁶² operaties op de betekenaar uitvoeren. Bij Claudel betreft het niet zozeer verdraaiingen van de bestaande eigennaam maar wel het naamgevingproces zelf dat geregeld een glimlach ontlokt. We denken bijvoorbeeld aan de woekerende jood Ali Habenichts, de notaris Cœurdefroid of de blinde Pensée die hij Madame ‘Coignepartout’, mevrouw ‘die alles aanstoot’ noemt. De klap op de vuurpijl is echter Toussaint Turelure. In tegenstelling tot de man uit het Ancien Regime, Georges de Coufontaine waarvan de naam in de geschiedenis en de aarde is verankerd, verwijst de naam van de man uit het nieuwe regime, Turelure, naar een refrein uit een kinderaftelrijmpje. Op die manier confronteert Claudel (2011a: 1610) geschiedenis met verhaal; ernst met fantasie. Met een fantasietje van onze kant merken we op dat Turelure opvallend echoot met het Franse *tirelire*, ‘spaarpot’ wat dan in dit geval niet zonder betekenis de ‘Allerheiligste Spaarpot’ zou betekenen. Bespottelijker kan niet.

Lumîr, uit het tweede drama, verschijnt opnieuw in een dialoog tussen de Paus en zijn twee neven, Orso en Orian⁶⁶³, als *la creulle lumière*, ‘het wrede licht’⁶⁶⁴. Dit ‘wrede licht’ werpt een licht op het personage van Orian. Dit wrede licht uit de mond van de uiterst pausgetrouwe Orian, doet de Paus zodanig opschrikken dat hij zich haast om te stellen dat het licht helemaal niet wreed is. Het leidt volgens Lacan geen twijfel dat Orian – en Claudel met hem – het bij het rechte eind heeft. Pensée incarneert het licht dat haar moeder Sichel, die zich bereid toonde alles te aanvaarden, geduldig doch onwetend zocht. Pensée wordt het geïncarneerde object van het verlangen van dit licht. Claudel voert de Pensée van vlees en bloed als een blinde op. Wat wil Claudel met een blinde vrouw⁶⁶⁵ als incarnatie van een partieel object (SVIIIb: 362)?

⁶⁶¹ Lacan merkt op dat dit opvallende echoot met het beeld waarop het gedicht *Booz endormi* van Victor Hugo eindigt (SVIIIb: 362): “Cette faucille d’or dans le champs des étoiles” (Hugo, 2000: 85).

⁶⁶² In *Je m’appelle Lacan dans toutes les langues* gaat Wallegheem (1989) dieper in op het naamgevingproces in Lacans theorie.

⁶⁶³ Wanneer duidelijk wordt dat Orso met Pensée moet huwen, zegt Orso dat hij zijn broer dit onrecht niet zou kunnen aandoen waarop Orian repliceert:

ORIAN: Aucun tort. Sois à cette âme obscure le guide que je ne puis pas être. De moi ce n’est pas la lumière qu’elle demande, c’est sa nuit qu’elle voudrait me partager. Ce n’est pas un tort que tu me fais, à moi de m’interdire ces ténèbres, à toi de lui donner la lumière, si tu le peux, – la cruelle lumière!

LE PAPE PIE: “La lumière n’est pas cruelle” (Claudel, 1948 [1920]: 168; II.2).

⁶⁶⁴ Lacan stelt dit vanuit de homofone associatie tussen Lumîr en *lumière*, ‘licht’. Moyaert (2011: 109) leest hier een verwijzing naar de Verlichting: “De door de Verlichting veroorzaakte ontluistering maakt van het universum een desolaat landschap. Pensée leeft met het wrede licht dat het universum van zijn religieuze en kosmische luister heeft beroofd. Lacan zegt dat haar verlangen dat licht belichaamt. (...). Uit een gesprek tussen Orian en de paus blijkt dat laatstgenoemde, in tegenstelling tot Orian, niet inziet hoe wreed de Verlichting wel niet is. Maar Claudel, aldus Lacan, staat aan de kant van Orian. De paus ziet de nieuwe historische waarheid niet”.

⁶⁶⁵ Claudel ziet het als volgt. *Le Père humilié* verschijnt voor het eerst in de edities van september en oktober 1919 van *La Nouvelle Revue Française*. In de eerste uitgave draagt Pensée het kleding van de herfst en Sichel dat van de nacht. Claudel bracht aan de oorspronkelijke tekst talrijke correcties aan waaronder een belangrijke vestimentaire wijziging. In de latere versie is Pensée in het kostuum van de nacht gehuld en Sichel in dat van de herfst. Dit kostuum van de nacht zet Pensées ‘duisternis’ die al door haar blindheid wordt gevoeld extra in de verf. Door deze vestimentaire wissel bewaart Claudel de mystieke betekenis van zijn drama: naar het licht gaan. Orian brengt dit licht naar Pensée. Maar Claudel geeft er ook een katholieke en kerkelijke betekenis aan: een plaats geven aan het joodse volk in de heilsgeschiedenis (Claudel, 2011b: 1125, 1528). De heilsgeschiedenis van het Oude Testament en het Nieuwe Testament is de geschiedenis van de verlossing van de mens uit de zonde. Heil betekent in religieuze context: redding van de ziel, verlossing uit de macht van de zonde. De verouderde Nederlandse uitdrukking ‘ergens zijn heil zoeken’ betekent ‘elders een onderkomen zoeken’. Niet onbelangrijk in het kader van de geschiedenis van het joodse volk.

Pensée verschijnt op een bal masqué aan de vooravond van het Rome dat door de garibaldi's⁶⁶⁶ of roodhemden dreigt te worden ingenomen. Op dit nachtfeest wordt de ondergang van een Poolse adellijke man gevierd die failliet ging waardoor zijn villa de volgende dag door de deurwaarders in beslag zal worden genomen. Deze Poolse adellijke herinnert via de beeltenis op een cameo aan een vrouw die vaak over de tongen ging en op een treurige manier aan haar eind kwam. Laten we er een kruis over maken en niet meer over spreken luidt de boodschap van Louis de Coûfontaine⁶⁶⁷. De toeschouwer heeft meteen door dat het Lumîr betreft. Tegen deze achtergrond beweegt de blinde Pensée zich sierlijk voort alsof ze ziet. Door haar duizelingwekkende gevoeligheid kan ze in een mum van tijd de hele ruimtelijke structuur van een plaats aanwijzen. Geen enkele genodigde op het feest merkt dat ze blind is. Dit geldt ook voor Orian naar wie Pensées verlangen uitgaat. Orian en zijn broer, Orso, dragen de naam *Homodarmes*. Deze eigenaam roept onmiddellijk de associatie op met het Franse woord *homme d'armes* wat 'soldaat' of 'krijgsman' betekent en wat de broers in bepaald opzicht zijn. Dit is opnieuw een typische claudeliaanse naamgeving die we bij veel personages in Claudels tragedies aantreffen⁶⁶⁸. De licht vervormde homofonie en orthografie constitueren een soort vreemdheid die de betekenaar accentueert. De liefdeskwestie in het derde drama van de trilogie draait rond de amoreuze driehoek: Orso, Orian en Pensée⁶⁶⁹. Orso is een brave borst die op Pensée verliefd is. Orian is zijn oudere broer naar wie het verlangen van Pensée uitgaat. Lacan poneert dat Pensées verlangen zich precies op Orian richt omdat hij onbereikbaar is. In de theatertekst zijn de stemmen van beide broers voor de blinde Pensée nauwelijks te onderscheiden tot op het punt dat aan het einde van het drama Orso Pensée een moment de illusie geeft dat hij Orian is die op het slagveld het leven liet⁶⁷⁰. Het is omdat Pensée andere

⁶⁶⁶ Genoemd naar de Italiaanse vrijheidsstrijder Giuseppe Garibaldi (1807-1882).

⁶⁶⁷ SICHEL: *Le Comte l'a connu autrefois. En Algérie. – Louis, tu te souviens? COÛFONTAINE: Vaguement. C'était un grand ivrogne* (Claudel, 1948 [1920]: 137; I.2).

⁶⁶⁸ Lacan stelt dat dit net zo leuk klinkt als de tekst over *les armures* (wapenuitrusting) in *Introduction au Discours sur le peu de réalité* van Breton (1970). We geven een fragment: "Je suis dans un vestibule de château, ma lanterne sourde à la main, et j'éclaire tout à tour les étincelantes armures. Plus tard, qui sait, dans ce même vestibule, quelqu'un sans y penser endossera la mienne. De socle à socle, le grand colloque muet se poursuivra:

COLLOQUE DES ARMURES

J'entends, entendez-vous? Comment souffrir encore le galop des chevaux dans la compagne? Même pour eux le soleil des morts a beau resplendir, les vivants se portent toujours à fond de train au secours de l'insecourable. Ils en font une affaire d'État.

- On a fini par les persuader que ce n'était pas leur première et leur dernière vie qu'ils vivaient. Une fois, disent-ils, n'est pas coutume. Nous, touchons du bois vert.

VOIX DE FEMME. - En voici qui s'attardent deux par deux. Pitié pour eux seuls! Armures, faites-vous de plus en plus étincelantes; amants, faites-vous de plus en plus jouir.

- Un être peut-il être présent pour un être?

AUTRE VOIX DE FEMME. - Je n'existais que pour vingt buissons d'aubépine. C'est d'eux qu'est fait, hélas! ce corselet charmant. Mais j'ai connu aussi la pure lumière: l'amour de l'amour" (Breton, 1970: 9-10).

⁶⁶⁹ De *Pléiade-uitgave* geeft aan dat er zich twee liefdes ontwikkelen. Een conventionele, wereldse liefde verbindt Orso en Pensée die door hun huwelijk in fine een naam geven aan het kind waarvan Orian de vader is en zo de schande vermijden. Een wereldse onbevredigde, mystieke liefde die Pensée en Orian voor eeuwig verbindt in een onbevredigdheid die geen andere uitweg dan de dood kent (Claudel, 2011b: 1527).

⁶⁷⁰ De eerste scène van het drama brengt deze verwarring al aan:

SICHEL: Mais comment peux-tu les distinguer? Leurs voix sont si semblables que je ne puis y voir différence, pour mon oreille qui est celle d'une musicienne.

PENSÉE: Non, ils ne sont pas semblables (Claudel, 1948 [1920]: 129; I.1).

Aan het eind van het drama lezen we Pensées verwarring:

PENSÉE: Qui est entré?

Silence

Je demande qui est là?

Silence

ORSO, *très lentement*: Pensée de Homodrmes...ma chère femme...c'est moi.

Silence

dingen ziet dat de stem van Orian – zelfs al spreekt Orso – haar in zwijm laat vallen (SVIIIb: 362-363). De eerste scène van het drama toont Pensées captatie door Oriens stem:

PENSÉE: (...). Mais moi, tout me parle, tout me touche jusqu'au fond du cœur.

– Cette voix par exemple que j'entends.

SICHEL: Je n'entends point de voix, ma fille.

PENSÉE: Tu ne l'entends pas, mère, mais moi, je l'ai entendue. Il a cessé de parler et je l'entends encore. Il parle et mon âme tressaille de l'entendre.

SICHEL: Pensée, qui est-ce?

PENSÉE: Qu'importe? Il n'a point de nom. Je l'ai entendu: seulement cette parole qui parlait.

SICHEL: Pensée, qui est-ce?

PENSÉE: Et que veux-tu savoir, quand lui-même ne sait rien encore? Heureuse que je suis! c'est lui qui m'a choisie ce soir entre toutes les autres jeunes filles, sans qu'il sache⁶⁷¹.

SICHEL: Et c'est cela tout à l'heure qui t'a causé une émotion si vive?

PENSÉE: J'ai perdu mes repères quelque peu (Claudel, 1948 [1920]: 129; I.1).

Blindheid

Wat wil dit blinde meisje zeggen? Pensée lijkt beschermd door een soort subliem figuur van terughoudendheid die steunt op het feit dat 'ze zich niet kan zien als gezien'. Ze is als het ware beschermt tegen die ene ontsluitende blik. Lacan verwijst in dit kader naar het exhibitionisme en voyeurisme. De benadering van deze thematiek kan zich niet tot een enkelvoudige relatie van degene die kijkt of zich toont tot de partner als object of subject beperken. Er speelt in het fantasma van de exhibitionist of voyeur een derde element dat impliceert dat er bij de partner een medeplichtig bewustzijn ontluikt dat wat wordt aangeboden om te zien, ontvangt. Wat in een schijnbare onschuldige eenzaamheid ontstaat, biedt zich aan een verborgen blik aan. Het verlangen zelf ondersteunt haar functie in het fantasma en verhuult voor het subject haar rol in de act, i.e. de exhibitionist geniet van het tonen en de voyeur van het kijken zonder te weten wat ze respectievelijk tonen of zien (SVIIIb: 363-364). Pensée kan niet verrast worden omdat haar niets kan worden getoond dat haar aan de kleine andere onderwerpt. Ze kan niet worden bespied zonder dat de gluurder met blindheid wordt geslagen en zoals Aktaion⁶⁷², verscheurd door de meute van zijn verlangens, moet vluchten. Lacan stelt dat er van de dialoog tussen Pensée en Orian een mysterieuze kracht uitgaat. Orian⁶⁷³ verschilt slechts één letter met

PENSÉE: *faiblement*: Est-ce vous, Orian?

ORSO: Ne me reconnaissez-vous pas?

PENSÉE: Je ne sais. C'est la voix d'Orian et ce n'est pas la sienne.

ORSO: La voix et le cœur, Pensée, et tout ce qu'une seule heure permet de présence avec vous (Claudel, 1948 [1920]: 193; IV.2).

De laatste zin duidt erop dat Oriens stem aanwezig is door haar gelijkkluidendheid met de stem van Orso en Oriens hart bevindt zich in de sterk geurende bloemenkorf die Orso liet bezorgen.

⁶⁷¹ We zien hier prachtig geïllustreerd wat Lacan bij zijn bespreking van het *Banket* sterk beklemtoonde namelijk het niet-weten is de voorwaarde voor de liefde. Omdat Sokrates weet, weigert hij de metafoor van de liefde.

⁶⁷² Aktaion werd opgevoed door de 'goede' Kentaur Cheiron, die van hem een uitstekend jager maakte. De meeste bekende versie van het verhaal staat beschreven in de *Metamorfosen* van Ovidius (Moormann & Uitterhoeve, 1995 [1987]: 52). Aktaion ziet bij toeval hoe Diana (Artemis) een bad neemt. De godin straft zijn onwelkome blikken met een metamorfose: Aktaion wordt veranderd in een hert en kort daarop door zijn eigen jachthonden verscheurd (Ovidius, 1998 [1993]: 73).

⁶⁷³ Claudel legt in de naam Orian een spirituele betekenis. Uit Claudels voorbereidende nota's blijkt dat de 'broers' Orian en Orso aanvankelijk de 'vrienden' Félix en Roch waren. Door van de vrienden broers te maken verhoogt Claudel het dramatisch gehalte van de amoreuze intrige aanzienlijk. Deze ingreep valoriseert de sublieme opoffering van de oudere Orian voor zijn jongere broer zonder dat de liefde bij Orso een tragische rivaliteit opwekt (Claudel, 2011b: 1130). Het Latijnse *felix* betekent: 'vruchtbaar, gelukkig, gezegend, gelukbrengend, voorspoedig'. De spiritualiteit van Orian, die door de voornaam Félix wordt gesuggereerd, wordt bevestigd door de homofone woordspeling *Orian/Orient*. Oriënt, Oosten staat in het Bijbels vocabularium voor de plaats van de opgaande zon, de geboorte en de opstanding van Christus. Het keervers of beurtzang van de advent van 21

Orion⁶⁷⁴, de geweldige jager die door Artemis' pijlen sterft en hem in een sterrenbeeld veranderde⁶⁷⁵. De dialoog tussen Pensée en Orian in de eerste act eindigt op Pensées mysterieuze bekentenis *Je suis aveugle*⁶⁷⁶, 'Ik ben blind' dat dezelfde intense kracht bezit van *Je t'aime*, 'Ik hou van jou'. Deze bekentenis vermijdt dat in het bewustzijn van de ander een *Je t'aime* wordt uitgesproken dat er zich als woord nestelt. 'Ik ben blind' kan enkel worden gezegd vanop de plaats waar het woord de nacht creëert. Bij het aanhoren van deze woorden voelen we de diepte van de nacht ontstaan⁶⁷⁷. Lacan wil hier het verschil tussen de verhouding tot het 'zich zien' en de verhouding tot het 'zich horen' tonen. Het is eigen aan het fonetisch proces dat het subject met zijn eigen oren onmiddellijk zelf hoort wat hij zegt. Dit betekent niet dat de 'ander' aan wie dit woord is gericht, dezelfde plaats of structuur heeft als de 'ander' van de visuele ontsluiting. Omdat het woord essentieel verblinding is, wekt het geen 'kijken'⁶⁷⁸ op. De kijker ziet zich gezien worden en juist daarom onttrekt hij er zich aan. De hoorder hoort zich niet gehoord worden. Hij hoort zich niet op de plaats waar hij zich hoort namelijk in zijn hoofd. Hij die zich hoort gehoord worden, hallucineert, dixit Lacan. Dit is de structuur van de auditieve hallucinatie. Het hallucinerende subject hoort zich gehoord worden op de plaats van de Ander waar het hoort dat de Ander zijn boodschap onder een omgekeerde vorm terugstuurt⁶⁷⁹ (SVIIIb: 364-365). Volgens Lacan zegt Claudel met de blinde Pensée dat het volstaat dat de ziel voor de wereld de ogen sluit, om het meest verlangde object van de wereld te zijn. Psyche die de olielamp niet meer kan aansteken, trekt het wezen van Eros – het tekort – naar zich toe. De mythe van Poros en Penia wordt herboren onder de vorm van de spirituele blindheid, want Claudel stelt dat Pensée de figuur van de Synagoge of het Joodse geloof incarneert⁶⁸⁰, zoals ze

december (*O Oriens*) geeft een spirituele betekenis aan de relatie van Orian en Pensée: "Ô Orient! Splendide éclat de la Lumière éternelle, Soleil de la justice, venez, illuminez tous ceux qui sont établis dans les ténèbres et la nuit de la mort" (*Ibid.*: 1536).

⁶⁷⁴ Pensée: "Et voyez ces trois étoiles fatales qui me traversent de l'épaule jusqu'à la hanche, c'est Orion qui est le danger pour Orian" (Claudel, 1948 [1920]: 143; I.3). Pensée vergelijkt zich met Orion en herinnert eraan dat ze voor Orian een gevaar vormt daar ze zijn paleis, zijn tuin of zijn stad zou afnemen (Claudel, 2011b: 1541). Orian draagt daarenboven een familiejuweel, een ring met een door briljanten omringde saffier, genaamd *la pierre qui voit clair*, 'de steen die klaar ziet'. Men hoeft slechts de ogen te sluiten opdat de hand zou zien. Deze steen gidst door de duisternis (Claudel, 1948 [1920]: 137; I.2). In *La Mystique des Pierres précieuses* uit *L'Œil Écoute* vergelijkt Claudel (1965: 344) de saffier met het Woord dat Jesus Christus is: "couleur de firmament, couleur de profondeur, cet œil éternellement ouvert, où l'on distingue parfois une espèce de prune (les saphirs étoilés), abîme de vision dont il est dit par le Prophète, puisque tout a été créé dans le Verbe: "Je te fonderai en saphirs"". Claudel (1968: 249) verwijst in zijn dagboek van maart 1913 naar *Canto 23* uit het *Paradijs* van Dantes (2013: 504; 97-102) *Divina Comedia*: "Gezang van deze zoetste aller lieren/Tot de Saffier, de mooiste edelsteen/Van hen die de saffieren hemel sieren". In het boek *Job* (28: 5-7, 15-17), waar Claudel hevige fan van was, komt de saffier eveneens voor (Bijbel, 2005 [2004]: 670).

⁶⁷⁵ Een relevant detail in het verhaal dat Lacan niet aanhaalt, is dat op een bepaald ogenblik Orion door toedoen van Oinopion met blindheid wordt geslagen maar door de zonnegod Helios zijn gezichtsvermogen terugkrijgt (Moormann & Uitterhoeve, (1995 [1987]: 500). Met de blindheid van Orion smeedt Claudel een nog hechtere dramatische band tussen Pensée en Orian.

⁶⁷⁶ Claudel (1948 [1920]: 154; I.3).

⁶⁷⁷ Cf. *Het overwicht van de nacht* (Lodeizen, 2014: 36): "ik heb in het allerdiepste/oog van de nacht gekeken".

⁶⁷⁸ *Stécriture* suggereert *le voile*, 'sluier' (St: 238) in plaats van *le voir*, 'het kijken' (SVIIIb: 365).

⁶⁷⁹ In *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* lezen we: "le langage humain constituerait donc une communication où l'émetteur reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée" (E: 298). Het subject ontvangt zijn eigen boodschap onder geïnverseerde vorm. Wanneer een man tegen zijn vrouw zegt: "Jij bent mijn vrouw" dan luidt de geïnverseerde boodschap: "Jij bent mijn man". Het gedeelde subject krijgt zijn boodschap van de Ander onder geïnverseerde vorm terug:

1 ^{ste} tijd	\$→A	"Jij bent mijn vrouw"
2 ^{de} tijd	A→\$	"Jij bent mijn man"

Lacan stelt dat de vorm zelf waarin de taal zich uitdrukt de subjectiviteit definieert en poneert dat het woord altijd subjectief zijn antwoord impliceert: "la parole inclut toujours subjectivement sa réponse" (E: 298).

⁶⁸⁰ Cf. Claudel (1948 [1920]: 149; I.3).

in het portaal van de kathedraal van Reims⁶⁸¹ geblinddoekt⁶⁸² wordt afgebeeld. Naar analogie met de mythe van Poros en Penia kan Pensée van Orian – zoals Penia van Poros – de gift ontvangen want hij is overvloed⁶⁸³. Orian staat voor een ander type weigering in vergelijking met Sygne of Lumîr. Hij schenkt Pensée zijn liefde niet omdat zijn gaven voor de wereld en Gods werk zijn voorbestemd. Orian miskent wat in de liefde wordt gevraagd. Niet zijn *poros*, zijn vermogen, zijn spirituele rijkdom, zijn overvloed, zijn vreugde wordt hem gevraagd maar wel wat hem ontbreekt⁶⁸⁴. Orian is ongetwijfeld een heilige maar Claudel toont de limieten van die heiligheid. Uit de tekst blijkt dat het verlangen sterker is dan de heiligheid⁶⁸⁵. De heilige Orian bezwijkt in het gesprek met Pensée. Hij verliest het spel. Orian bedrijft de liefde met Pensée en dat is precies wat ze wil. Doorheen gans het drama opereert ze langs een uitgestippelde rechte lijnige weg trefzeker in die richting. Pensée de Coûfontaine is de wedergeboorte van alle fataliteiten – een schanddaad, een mesalliance, een afzwering – waaruit ze als onschuld, i.e. vóór de zonde, wordt herboren. Daarom is het belangrijk de scène waar het drama haar hoogtepunt bereikt van naderbij te bekijken (SVIIIb: 365-366).

De climax van het drama. Pensée als object van het verlangen

Het drama culmineert in de laatste scène⁶⁸⁶. Pensée, zwanger van Orian, zondert zich af onder haar moeders beschermende vleugels. Orso bezoekt Pensée met de laatste boodschap van de gesneuvelde Orian. De logica van het drama en de vooraf gecreëerde situatie bereidden deze scène voor want alle inspanningen van Orian waren gericht op de acceptatie van Pensée en Orso om elkaar te huwen. De heilige Orian ziet er geen graten in dat zijn goethartige en dappere kleine broer zijn geluk vindt. De verklaring van de kerel laat er trouwens geen enkele twijfel over bestaan dat hij in staat is te huwen met een vrouw die niet van hem houdt. Hij is moedig en neemt het op zich. Eerst streed hij aan de politieke linkerzijde en nadat hem werd diets gemaakt dat hij de verkeerde partij aanhing, veranderde hij zonder omhaal van kamp en vocht met evenveel inzet voor rechts. Eerst sloot hij zich bij de garibaldi's aan en daarna koos hij het kamp van de zoeaven⁶⁸⁷ van de Paus. Kortom, Orso staat altijd in bloedvorm paraat. Iedereen kan op hem rekenen. Lacan waarschuwt niet te hard met deze stomme lul⁶⁸⁸ te lachen daar we op het verkeerde been worden gezet. Door zijn dialoog met Pensée vergaat de toeschouwer al gauw het lachen. Wat stelt Pensée in deze scène voor? Ze is het sublieme object als substituum van het Ding. Claudels heldin is een vrouw van een zeker verlangen⁶⁸⁹. Pensée incarneert het object van verlangen. Gans de verhaallijn van Claudels drama is erop gericht de toeschouwer

⁶⁸¹ Claudel (1967: 1108) verwijst zelf naar het zuidportaal van de kathedraal van Straatsburg.

⁶⁸² Moyaert (2011: 111): “Deze middeleeuwse Synagogenallegorie werd beschouwd als een symbool van christelijk anti-judaïsme. De blinddoek verbeeldt het joodse ongeloof”.

⁶⁸³ Uit de voorbereidende nota's van Claudel blijkt dat Orian aanvankelijk Félix heette (Claudel, 2011b: 1130). Het Latijnse *felix* betekent: ‘vruchtbaar, gelukkig, gezegend, gelukbrengend, voorspoedig’. Deze betekenissen geven het karakter van overvloed duidelijk weer.

⁶⁸⁴ Cf. Lacans definitie van de liefde ‘liefde is geven wat men niet heeft’.

⁶⁸⁵ Oriens apostolische roeping weerstaat niet aan de menselijke liefde (Claudel, 2011b: 1530).

⁶⁸⁶ Cf. Claudel (1948 [1920]: 193-202; IV.2).

⁶⁸⁷ Een *zoeaaf* is een eertijds pauselijke soldaat. De pauselijke zoeaven waren een vrijwilligerskorps ter verdediging van de Kerkelijke Staat tegen de poging tot annexatie door Italië (1867-1870).

⁶⁸⁸ Lacan gebruikt hier het weinig flaterende *connard*.

⁶⁸⁹ In *Partage de midi* schetst Claudel een vrouw, Ysé, die sterk lijkt op wat een vrouw is, aldus Lacan (SVIIIb: 367). Claudel (1987 [1949]: 9) schrijft in het voorwoord: “Rien de plus banal en apparence que le double thème sur lequel est édifié ce drame, aujourd’hui après tant de saisons livré à la publicité. Le premier, celui de l’adultère: le mari, la femme et l’amant. Le second celui de la lutte entre la vocation religieuse et l’appel de la chair. Rien de plus banal, mais aussi rien de plus antique, et j’oserai presque dire, dans un certain sens rien de plus sacré, (...)”. Het drama telt vier protagonisten: Ysé, Amalric, Mesa en De Ciz. De centrale figuur is Ysé, die gehuwd met De Ciz, een verhouding heeft met Amalric die ze aan het einde van de dramatische wendingen voor de door God geroepen Mesa inruilt.

tot aan de limiet van het vergoddelijkte beeld van de gekruisigde vrouw te brengen⁶⁹⁰. Deze beweging lezen we in de tekst en komt insisterend terug op tal van andere plaatsen in Claudels oeuvre⁶⁹¹. Pensée draagt een kind⁶⁹² van Orian. Ze voelt haar kind voor het eerst bewegen op het moment dat ze de ziel van de dode Orian in zich opneemt. Lacan omschrijft dit in-bezitten als een act van vampirisme (SVIIIb: 366-367) of zoals Moyaert (2011: 117) het formuleert: “haar handeling is een symbolisering van de kannibalistische uitingen van liefde”. De geknielde Pensée bedelft haar gezicht in de sterk geurende bloemenkorf⁶⁹³ die Orso liet bezorgen. Later in de dialoog wordt het macabere detail onthuld dat de mand het hart⁶⁹⁴ van haar geliefde Orian bevat. Wanneer ze opstaat, laat ze de symbolische essentie⁶⁹⁵ door zich heen gaan. Pensée drukt Orians ziel vermengd met haar eigen ziel op Orso’s lippen, die zich engageert om de vader van haar kind te zijn zonder ooit haar echtgenoot te worden⁶⁹⁶. Deze buitengewone zielsvermenging tussen Orian en Pensée vinden we terug in de twee citaten uit *L’Otage* en *Le Pain dur* aan het begin van dit hoofdstuk en wijst op het opperste streven van de liefde. Orso die zijn broer in de dood zal vervoegen, is de boodschapper van deze zielsverwantschap. Lacan waarschuwt dat de toeschouwer zich niet mag laten misleiden door de belachelijke functie van ‘postiche–echtgenoot’ die de arme Orso opneemt. De toeschouwer zit zelf in die positie daar dit fantasma, dat de magnetische⁶⁹⁷ aantrekkingskracht in de vrouw openbaart, aan het verlangen van de toeschouwer wordt aangeboden (SVIIIb: 367-368).

Verlangen, dood en extremen

Het verlangen bevat altijd enig genot van de dood maar dan van een dood die we onszelf niet kunnen opleggen. Volgens Lacan treffen we hier de vier termen die in de toeschouwer aanwezig zijn: de twee broers a en a’, de toeschouwer als subject dat er niets van begrijpt en de Ander geïncarneerd in die vrouw. Tussen die vier elementen zijn allerhande variaties van de opgelegde dood mogelijk waaronder de meest perverse vormen van het verlangen. Lacan stelt dat hier het meest ethische geval is gerealiseerd. Orian, de echte man houdt zich in zijn mannelijkheid staande en betaalt hiervoor de tol met zijn dood. Dit moet de toeschouwer eraan herinneren dat het echt is. Orian betaalt altijd het gelag. Ook wanneer het vanuit moreel oogpunt meer kost voor zijn menselijkheid drukt hij de kosten op niveau van zijn plezier. Zo eindigt het opzet van de auteur. Claudel toont wat het verlangen wordt na het drama van de subjecten als zuivere

⁶⁹⁰ Cf. het eerste einde van *L’Otage* waar Sygne tijdens de agonie op haar sterfbed het kruisteken maakt (Claudel, 1939 [1911]: 978; III, 4). Lacan stelt dat het kruisbeeld het beeld van de vrouw vervangt (SVIIIb: 331).

⁶⁹¹ Cf. de prinses van *Tête d’or*, Sygne de Coûfontaine (*L’Otage*), Ysé (*Partage de midi*), Doña Prouhèze (*Le Soulier de satin*) (SVIIIb: 367).

⁶⁹² In het nooit geschreven vierde drama van de *Coûfontaine-cyclus* zou Pensées dochter de non Sarah zijn (Claudel, 2011a: 1593). Sarah is de vrouw van Abraham, de moeder van Isaäk en de stammoeder van Israël (Gen. 15-17). Als religieuze treedt ze in de voetsporen van haar vader Orian.

⁶⁹³ *Tubéreuse*, ‘tuberoos of herfsthyacint’.

⁶⁹⁴ Het hart is een religieus symbool dat liefde, leven, bezieling en ziel verenigt (Claudel, 2011b: 1528).

⁶⁹⁵ Moyaert (2011: 116): “Lacan schenkt geen aandacht aan de godsdienstige wortels van haar heidense ritus en ziet daarom in dat ritueel *de onverwoestbare essentie van het symbolische* verschijnen, met ander woorden het *dat* van het symbolische los van enig telos en los van zijn verankering in een traditie.” Lezen we dit wel als een ritus dat kunnen we *essence* ook lezen als ‘essence’ in de betekenis van aromatisch aftreksel.

⁶⁹⁶ Moyaert (2011: 115) wijst erop dat Orso het symboliseringsproces belichaamt. Hij belichaamt de symbolische functie. Pensée gebruikt Orso om haar kind aan het symbolische te geven en Orso laat zich hiervoor gebruiken. De auteur linkt dit aan de functie van de analyticus: “Want zoals Orso, moet de analyticus de instrumentele oorzaak worden van de betekenissen waaraan de analysant is onderworpen. De analyticus is het gebruiksvoorwerp van dienst” (*Ibid.*).

⁶⁹⁷ Dit is de letterlijke vertaling van *magnétique* (SVIIIb: 368). *Stécriture* suggereert twee alternatieven: *magnifique*, ‘prachtig, heel mooi, geweldig, fantastisch’ en *maléfique*, ‘noodlottig, onheilbrengend, boos’ met een voorkeur voor het laatste adjectief (St: 240).

slachtoffers van de *logos* – de taal. Hij maakt dit verlangen aanschouwelijk met de figuur van de vrouw, Pensée de Coûfontaine. Volgens Lacan verdient ze haar naam want Pensée is de gedachte van het verlangen. Door haar liefde voor Orian wordt Pensée het object van zijn verlangen: *erastès* wordt *eromenos*. Op deze topologie eindigt de lange weg van de tragedie⁶⁹⁸. Psychoanalytici komen in aanraking met de verdeelpunten van deze termen waarvan de kruising de effecten in de neurose impliceert. In het freudiaanse denken geldt de neurose als oorspronkelijker dan de normaliteit. Het is noodzakelijk dat psychoanalytici deze extremen exploreren en raken, willen ze niet dat hun actie in de illusie van het goede van de wederzijdse hulp verstrikt raakt maar beantwoordt aan wat in de ander, die ze in de overdracht begeleiden, vraagt om te worden geopenbaard. *Les extrêmes me touchent*⁶⁹⁹, ‘de uitersten raken me’, dixit Lacan. De analyticus moet deze extremen een ogenblik raken om precies zijn plaats te kunnen lokaliseren op het moment dat het subject de weg bewandelt die de analyticus aanwijst. Dit is de weg waar het subject zijn verlangen moet uitspreken. Het is de enige weg die de analyticus het subject moet tonen (SVIIIb: 368-369). En zoals Lacan in *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* stelt, geeft de analyticus richting aan de kuur maar stuurt hij onder geen beding zijn patiënt (E: 586).

⁶⁹⁸ Zoals bij elk voortschrijdend proces van de menselijke articulatie is het enkel in een achterafbeweging dat de lijnen uit het verleden in het heden duidelijk worden. In Euripides’ tragedies vinden we bijvoorbeeld de verhouding tot het verlangen van de vrouw als een ‘wringend schoentje’, een blessure die hem radeloos maakt. Dit wordt Euripides’ misogynie genoemd, i.e. een soort afwijking die gans zijn poëzie tekent. Volgens Lacan kunnen we dit enkel *nachträglich* begrijpen door haar bewerking doorheen de sublimatie van de christelijke traditie (SVIIIb: 369). Euripides (2009 [1962]: IX) voert vrouwen op waarvan de liefde hen tot misdaad drijft. De Grieken beschouwden zinsverbijstering als vernederend en kwalificeerden dit bijgevolg als typisch vrouwelijk. Euripides (*Ibid.*: XIII) schept een wereld die aan blinde grillen is overgeleverd. De tegenspoed bereikt haar hoogtepunt in de lotgevallen van de vrouwen. Euripides legt neurotici of vrouwen die vermorzeld werden door misprijzen, misogyne uitspraken in de mond die sterk met de grootheid van zijn vrouwelijke personages contrasteren. Ze verschijnen als de exponent van het absurde lot van eendagsvliegen (vluchtigheid). Zij zijn zich ook pijnlijk en verbitterd bewust van dit lot. Euripides creëert eveneens verschrikkelijke, onvergetelijke oude vrouwen, Alkmene, Hekabe die met een somber genot, een wanhopig cynisme de omvang van de menselijke misère afmeten. De veroordeelde jonge meisjes pogen eraan te ontsnappen via de grandeur van een zelfgekozen dood terwijl de mannelijke held door de beproevingen van zijn lot te accepteren zijn superioriteit etaleert. Aristofanes (2009 [1966]: 220; v.170-187) gebruikt Euripides’ misogynie als aanleiding voor zijn komedie *De Thesmophoria*: “Euripide: Les femmes, en ce jour, vont consommer ma perte, dans le Sanctuaire des Déeses, parce que je dis du mal d’elles”.

⁶⁹⁹ *Les extrêmes se touchent*, ‘de uitersten raken elkaar’ is een idioom uit de Franse taal. In *Les extrêmes ‘me’ touchent* wordt het wederkerig voornaamwoord ‘se’ vervangen door het persoonlijke voornaamwoord ‘me’. Dit betekent in het Nederlands: ‘de uitersten raken mij’.

4. De claudeliaanse tragedie van het verlangen. Castratie als structurele ontbinding

De positie van de analyticus als kern van de overdracht

Nu probeert Lacan het gemeenschappelijke punt van zijn commentaar op Claudels trilogie en zijn visie op de overdracht te preciseren. Gezien de overdracht de beweging van de analytische praktijk schraagt, is het van kapitaal belang te weten wat overdracht inhoudt. Lacan benadert de problematiek aan de hand van de volgende vraag: “waarin moet de analyticus zich als betrokkene in de overdracht beschouwen?” Door de vraag vanuit de positie van de analyticus te formuleren, hoopt Lacan de diepgaande divergenties aangaande de problematiek van de overdracht binnen de analytische gemeenschap doorheen de geschiedenis van de psychoanalyse beter te begrijpen (SVIIIb: 371-372). Lacan heeft de polemische discussies tussen Anna Freud en Melanie Klein in de schoot van de Britse Psychoanalytische Vereniging voor ogen.

Lacan stelt de vraag naar de participatie van de analyticus aan de overdracht. Dit is niet de vraag naar de tegenoverdracht. Dit containerbegrip verwerd tot een rommelkast van ervaringen die zowat alles bevat wat een analyticus bij de uitoefening van zijn vak kan ondervinden. Tal van onzuiverheden slopen door deze conceptuele vaagheid de analytische praxis binnen want de analyticus wordt als mens uiteraard op duizend uiteenlopende manieren door de aanwezigheid van zijn analysanten geraakt. Door deze onzorgvuldige conceptuele hantering werd het begrip van de tegenoverdracht onbruikbaar. Indien de participatie aan de overdracht samen met de bijbehorende casuïstiek onder de rubriek van de tegenoverdracht komt te staan, wordt elke vraagstelling onmogelijk, aldus Lacan. Lacans conceptualisering van de participatie van de analyticus aan de overdracht plaatst de analyticus in de kern van de overdracht van het subject. Hieruit volgt de vraag: zit het ‘wezen’ van de analyticus in de overdracht geïmpliceerd of betreft het een ‘hantering’⁷⁰⁰ van iets dat zich buiten hem bevindt? Lacans visie focust op de implicatie van het ‘wezen’ van de analyticus in de overdracht. Ab initio vraagt Lacan zich af wat een psychoanalyticus is? De analyticus speelt zijn overdrachtelijke rol voor zover dat hij voor de analysant iets anders is dan wat hij in realiteit is. Op die manier kan hij de analysant vanuit het perspectief van de deviatie van de overdracht inschatten en aantonen hoever hij door zijn fictieve productie in de overdracht van het reële is verwijderd. Lacan stelt dat het een ervaringsgegeven is dat de analyticus met zijn ‘wezen’ intervenueert. Alles wat sinds Freud betreffende de draagwijdte van de overdracht werd ontwikkeld, impliceert de analyticus als een levend wezen⁷⁰¹. Lacan gaat nu in op twee uiteenlopende strekkingen van de ‘moderne’ psychoanalyse begin de jaren zestig: de school van Melanie Klein en die van Anna Freud⁷⁰² (SVIIIb: 372-373).

Melanie Klein: de analyticus als object

De kleiniaanse strekking legt het accent op de ‘object’-functie van de analyticus in de overdracht. De analyticus functioneert als een ‘goed’ of een ‘slecht’ object voor het subject. Klein werkt vanuit de overtuiging dat onbewuste fantasma’s vanaf de eerste woorden de

⁷⁰⁰ In de tekst staat *handling* in de betekenis van *how to, comment faire, une conduite à tenir* (SVIIIb: 372). *Conduite* verwijst naar ‘gedrag, houding, handelwijze’.

⁷⁰¹ De overdracht tussen Breuer en Anna O. toont overduidelijk dat het mensen van vlees en bloed zijn of zoals Lacan stelt aangaande zijn metafoor van de bidsprinkhaan: “(...) le Gelüst ne passe pas par la tête” (SVIIIb: 258).

⁷⁰² Cf. Walleghem (2003: 31-61).

analytische relatie domineren⁷⁰³. De analyticus wordt hiermee ab initio geconfronteerd en kan⁷⁰⁴ deze fantasma's onmiddellijk interpreteren. Lacan merkt op dat Klein de functie van het fantasma in haar theorie onvoldoende articuleerde. Dit is de grote tekortkoming van haar theoretische ontwikkelingen. Haar theorie van het fantasma werd nooit helemaal op punt gezet⁷⁰⁵. Nochtans bevat de kleiniaanse theorie heel wat bruikbare elementen zoals de primordiale functie van de symbolisatie⁷⁰⁶. De noodzakelijke correctie van de kleiniaanse theorie kan volgens Lacan met zijn symbool van het fantasma ($\$ \diamond a$) worden aangebracht. Het gedeelde subject $\$$ mag niet zomaar als het noëtisch correlatief van het object worden gezien. $\$$ is een wezenlijk onderdeel van het fantasma. Lacan merkt onmiddellijk op dat de ervaring van het fantasma moeilijk valt te benaderen. Enkel omwegen kunnen een licht werpen op wat Lacan onder deze formalisering verstaat (SVIIIb: 373-374).

Anna Freud: de analyticus als subject

De annafreudiaanse strekking van de psychoanalytische overdrachtstheorie benadrukt de analyticus als 'subject' in de overdracht. Anna Freud legt het accent op de 'therapeutische alliantie'⁷⁰⁷ en haar correlaat de 'ego-sterkte'. Het komt er op aan deze sterkte van het ego in het therapeutische gebeuren een plaats te geven. Men stelt dat in het eerste deel van de behandeling niet op het onbewuste mag worden gefocust omdat er gedurende een flinke periode

⁷⁰³ Cf. de behandeling van de vierjarige Ruth. Klein (1997 [1932]: 29): "Analysis of Ruth's anxiety-attacks brought out the fact that they were a repetition of *pavor nocturnus*, from which she had suffered very severely at the age of two. At that time her mother had been pregnant, and the little girl's wish to steal the new baby out of her mother's body and to hurt and kill her by various means had brought on a strong reaction against these wishes which manifested itself as a sense of guilt in the child, in consequence of which she had become unusually strongly fixated upon her mother. Saying good-night before she went to sleep meant saying goodbye forever. For, as a result of her desires to rob and kill her mother, she was afraid of being abandoned by her for ever or never seeing her alive again, or of finding, in the place of the kind and tender mother who was saying good-night to her, a 'bad' mother who would attack her in the night. These were the reasons, too, why she could not bear to be left by herself. Being left alone with me meant being abandoned by her 'good' mother; and her whole terror of the 'bad' punishing mother was now transferred to me. By analysing this situation and bringing it to light I succeeded, as we have seen, in dispelling the anxiety-attacks and in making it possible for normal analytic work to begin".

⁷⁰⁴ Lacan voegt hier aan toe dat het 'kan' maar dat het niet 'moet' (SVIIIb: 374). Klein ziet onmiddellijkheid naast continuïteit en diepgang als één van de fundamentele kenmerken van de interpretatie (Walleghem, 2003: 67-70). Voor Klein 'moet' het.

⁷⁰⁵ Lacans fundamentele kritiek op Kleins theorie is dat deze in het imaginaire register blijft ingesloten. Klein werkt met de imaginaire triade: moeder-kind-fallus maar doorbreekt die niet met een vierde symbolische element: de vader. De categorie van het symbolische ontbreekt in het werk van Klein. Walleghem (2003: 101-109) behandelt dit in extenso.

⁷⁰⁶ Cf. Lacans commentaar op de casus *kleine Dick* (SI: 80-103) uit Kleins artikel *The importance of symbol-formation in the development of the ego* (Klein, 1998 [1930]: 219-232). Lacan herleest Kleins gevalsstudie om er het belang van het 'verwoorden' in de kuur te klemtonen: "Qu'a-t-elle donc fait, Mélanie Klein? – rien d'autre que d'apporter la verbalisation. Elle a symbolisé une relation affective, celle d'un être, nommé, avec un autre. Elle a plaqué la symbolisation du mythe œdipien, pour l'appeler par son nom. C'est à partir de là qu'après une première cérémonie, qui aura été de se réfugier dans l'espace noir pour reprendre contact avec le contenant, s'éveille pour l'enfant la nouveauté (SI: 100). (...). Le ressort de cette observation, c'est ce que vous devez comprendre – la vertu de la parole, en tant que l'acte de la parole est un fonctionnement coordonné à un système symbolique déjà établi, typique et significatif" (SI: 103).

⁷⁰⁷ De therapeutische alliantie is een conglomeraat van verschillende elementen. Het gebruik dat het kind van de analytische situatie en van de analyticus maakt, wordt niet enkel door de overdracht geïnspireerd. Bepaalde aspecten van de relatie van het kind tot zijn therapeut zijn niet aan de overdracht toe te schrijven. Deze aspecten maken deel uit van de therapeutische alliantie. De elementen van de therapeutische alliantie zijn niet agressief of libidineus maar staan in relatie tot het ego en superego. De auteur stelt dat hoewel het niet eenvoudig is om de overdracht en de therapeutische alliantie te onderscheiden, er toch telkens een strikt onderscheid tussen beide moet worden aangewend. Twee pagina's verder stelt hij dat ondanks het conceptuele onderscheid, beide elkaar in de praktijk voortdurend wederzijds beïnvloeden (Sandler et al., 1985 [1980]: 65-68).

enkel afweer is. Deze doctrine wordt door de praktijk sterk genuanceerd. Lacan bemerkt dat dit toch nog iets anders is dan de afweermechanismen op de voorgrond plaatsen en het ego als een soort inerte massa concipiëren. De school van Hartmann⁷⁰⁸ komt zelfs tot een conceptualisering van een ego met onherleidbare elementen, i.e. niet interpreteerbare elementen. De volgende stap bestaat erin het ego nog meer onherleidbaar te maken door er verdedigingsmechanismen aan toe te voegen. Dit is een denkbare manier om een psychoanalytische kuur te voeren. Lacan wil niet in polemisch vaarwater terechtkomen, maar herhaalt zijn stelling dat deze psychoanalytische stroming niet de meest freudiaanse is⁷⁰⁹. In plaats van de polemische toer op te gaan, wil Lacan op het niveau van het denken een verandering doorvoeren. Volgens Lacan staan de zaken er nu anders voor. De toehoorders die zich wat verloren voelen doordat hij in zijn seminarie over de overdracht in allerijl Claudel bespreekt, kunnen zich niet van het gevoel ontdoen dat dit rechtstreeks met het vraagstuk van de overdracht verband houdt. Dit bewijst dat er voldoende is veranderd zodat de noodzaak om op de negatieve aspecten van een psychoanalytische stroming te blijven hameren, wegvalt. Lacan interesseert zich enkel voor de positieve elementen van een denkrichting omdat die als bouwstenen voor zijn eigen theoretische constructies kunnen dienen (SVIIIb: 374-376).

Weten en noodlot in de mythe

Waarom kan de claudeliaanse mythe dienen? Lacan alludeert op zijn lezing *Le mythe individuel du névrosé*⁷¹⁰ over de dwangneurose. Onder andere aan de hand van Freuds *Rattenman* toont hij de functie van de mythische structuren in de determinering van symptomen. Tijdens het corrigeren van de tekst stootte Lacan tot zijn grote verbazing op het feit, dat hij toen al over *Le Père humilié* sprak. Hij stelt dat er ongetwijfeld redenen moeten zijn dat het toch niet zijn ontmoeting met de ‘Ū’ uit de Gide-Claudé-correspondentie is, die maakte dat hij erover sprak. Wat komt de analysant in zijn analyse zoeken? Hij komt er zoeken wat hij er te vinden heeft. Of beter, hij zoekt omdat er iets te vinden is. En het enige dat er te vinden is, is zijn noodlot. De relatie tussen de psychoanalyse en het noodlot⁷¹¹ uit het oog verliezen staat gelijk met haar oorsprong vergeten. Parallel hiermee ontwikkelt zich binnen de psychoanalyse een verschuiving naar een praktijk die aangaande de te leveren resultaten steeds veeleisender wordt⁷¹². Ongetwijfeld liggen er in deze optiek bepaalde mogelijkheden maar dit houdt ook het risico in dat het belang van de mythe uit het oog wordt verloren. Gelukkig, stelt Lacan, was er op andere domeinen – zoals in de antropologie bijvoorbeeld – blijvende interesse. Lacan

⁷⁰⁸ Hartmann is de grondlegger van de egopsychologie. Vanaf 1937 legt hij zich toe op een revisie van Freuds tweede topiek die uitmondt in de egopsychologie. Samen met Anna Freud en Ernst Kris richt hij in 1945 het tijdschrift *Psychoanalytic study of the child* op dat de annafreudiaanse stroming binnen de kindervanalyse vertegenwoordigt (Roudinesco & Plon, 2000 [1997]: 441-442).

⁷⁰⁹ Lacan stelt dat Melanie Klein trouwer bleef aan de traditie van het freudiaanse denken dan Anna Freud, de dochter van de grondlegger (SVIIIb: 373).

⁷¹⁰ In deze lezing herformuleert Lacan (2007 [1952]) het freudiaanse oedipuscomplex. Hij voegt aan de driedelige freudiaanse oedipale structuur een vierde element – de dood – toe en komt zo tot een vierledige oedipale structuur (*Ibid.*: 48). In deze nieuwe context van het moderne subject stelt hij dat de assumptie van de vaderfunctie een eenvoudige symbolische relatie veronderstelt waarin het symbolische het reële volledig zou afdekken. Het volstaat niet dat de vader de ‘naam-van-de-vader’ is, hij moet ook ten volle de symbolische waarde van zijn functie representeren. De overdekking van het reële door het symbolische is echter compleet ontoereikend daar de vader in onze sociale structuur altijd buiten zijn functie valt. Het is een falende vader of een vernederde vader zoals Claudé aangeeft. Er is altijd een discrepantie tussen de ‘symbolische’ functie en wat het subject ‘reëel’ percipieert. In deze tussenruimte ligt de pathogene waarde van het oedipuscomplex, aldus Lacan (*Ibid.*: 44-45).

⁷¹¹ Lacan stelt dat we dit noodlot als een ‘figuur van het noodlot’ net zoals een ‘retorische figuur’ kunnen concipiëren (SVIIIb: 376).

⁷¹² Lacan verwijst hier waarschijnlijk naar het economische principe van Anna Freuds benadering van de psychoanalyse. Cf. *infra*.

verwijst naar zijn seminarie over de Rattenman waar hij de structuralistische articulatie van de mythe zoals die door Lévi-Strauss systematisch ontwikkeld en toegepast werd, gebruikte om de geschiedenis van de Rattenman te exploreren. Lacan schetst eerst wat hij bedoelt met de structuralistische articulatie van de mythe. De mythe wordt in haar geheel – het *epos*, het verhaal – beschouwd en vervolgens wordt er een serieel model van tegengestelde connotaties van de betrokken functies geconstrueerd. Men stelt vast dat de mythe niet ophoudt, maar dat er opeenvolgende generaties zijn. Indien het over een mythe gaat, bestaan de generaties niet alleen uit het gegeven dat de kinderen hun ouders opvolgen en alles opnieuw begint. Wat Lacan interesseert is de betekenaar-coherentie tussen de huidige en de volgende constellatie. In *Antigone* gebeurt iets tussen vijandige broers, vervolgens verschijnt een transcendente liefde die tegen de wet indruist⁷¹³ wat toelaat een aantal relaties met tegengestelde termen te definiëren⁷¹⁴. Het is een spel waarin de regels moeten worden gedetecteerd die het een zekere gestrengheid verschaffen. Er valt geen andere gestrengheid te bedenken dan die die zich in het spel installeert. In het functionele spel van de mythe opereren transformaties volgens bepaalde regels waardoor ze een revelerende waarde krijgen. Ze creëren hogere configuraties of verhelderen particuliere gevallen. Volgens Lacan leggen ze dezelfde vruchtbaarheid als de mathematica aan de dag. Hierover gaat het bij de opheldering van mythes. Lacan stelt dat dit de psychoanalytici rechtstreeks aanbelangt omdat ze het subject in de analyse niet kunnen benaderen zonder de functie van de mythe te ontmoeten. De geschiedenis bewijst dit. Vanaf zijn eerste stappen in de psychoanalyse – *De droomduiding, de brieven aan Fliess* – baseert Freud zich op de referentie aan de mythe van Oedipus. Nu wordt die tussen haakjes geplaatst en probeert men de analytische ervaring op economische wijze uit te drukken⁷¹⁵. Deze denkrichting die de andere kant van de referentie – de mythe – vergeet, beschouwt Lacan als een vergeten in de positieve betekenis die de psychoanalyse hieraan geeft⁷¹⁶. Hij benadrukt dat dit een psychoanalytische ervaring blijft maar dan wel één die haar eigen termen vergeet. Deze reflectie laat, volgens Lacan, toe om op een doortastende manier de ‘echte’ vragen te stellen. Lacan laat een aantal retorische vragen de revue passeren vooraleer zijn fundamentele kernvraag te formuleren. Introduceert de psychoanalyse het subject tot zijn noodlot? Uiteraard is dit geen echte vraag daar ze de analyticus in de positie van de demiurg plaatst wat nooit ofte

⁷¹³ Zoals bijvoorbeeld incest (SVIIIb: 377).

⁷¹⁴ Gans Claudels trilogie is doorspekt met dergelijke tegenstellingen. Denken we bijvoorbeeld aan de tegenstellingen die we aantreffen in het Johannesevangelie waaraan hij uitvoerig refereert: licht-duisternis, dood-leven, waarheid-leugen (Bijbel, 1977: 1383).

⁷¹⁵ Anna Freud (1993 [1937]: 4-5) in *The ego and the mechanisms of defence*: “When the writings of Freud, beginning with *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (1921) and *Beyond the Pleasure Principle* (1920), took a fresh direction, the odium of analytic unorthodoxy no longer attached to the study of the ego and interest was definitely focused on the ego institutions. (...). At the present time we should probably define the task of analysis as follows: to acquire the fullest possible knowledge of all the three institutions of which we believe the psychic personality to be constituted and to learn what are their relations to one another and to the outside world. That is to say: in relation to the ego, to explore its contents, its boundaries, and its functions, and to trace the history of its dependence on the outside world, the id, and the superego; and, in relation to the id, to give an account of the instincts, i.e., of the id contents, and to follow them through the transformations which they undergo”.

⁷¹⁶ In het psychoanalytisch dispositief staat ‘vergeten’ gelijk met ‘verdringen’. Via de vrije associatie kan het verdrongene, i.e. het vergetene, terug in het bewustzijn gebracht worden, i.e. herinnerd worden. Cf. Freuds *Signorelli*-voorbeeld: “In het voorbeeld dat ik in 1898 koos om te analyseren, was het de naam van de meester die in de dom van Orvieto de grandioze fresco’s van ‘De vier uitersten [Dood, Godsgerichtheid, Hel en Hemel]’ heeft gemaakt, die ik me tevergeefs trachtte te herinneren. In plaats van de gezochte naam – *Signorelli* – drongen zich de namen van twee andere schilders aan mij op – *Botticelli* en *Boltraffio* – die ik onmiddellijk en resoluut als onjuist oordeelde en verwierp. Toen een onbekende mij de juiste naam vertelde, herkende ik die dadelijk en zonder weifelen. Het onderzoek door welke invloeden en langs welke associatieve wegen de reproductie op zodanige wijze – van *Signorelli* naar *Boticelli* en *Boltraffio* – was verschoven, leidde tot de volgende resultaten: (...)” (F3: 65-70). Freud besluit zijn analyse als volgt: *naast het eenvoudige vergeten van eigennamen komt ook een vergeten voor dat door verdringing is gemotiveerd* (*Ibid.*: 70). De psychoanalyse richt zich op dit laatste geval.

nimmer de positie van de psychoanalyse is geweest. Nochtans heeft de formule de verdienste zich los te maken van de vigerende probleemstelling (SVIIIb: 376-378). De volgende vraag raakt de problematiek van de normaliteit⁷¹⁷. Lacan stelt dat enkel een wegmoffelende beweging de notie van normalisatie de analyse kan binnenbrengen. Het betreft eenzelfde theoretische vooringenomenheid als het idee van de instinctieve rijping. Lacan kwalificeert dit als een buitengewone vorm van waarzeggerij grenzend aan een moraliserend gepreek dat enkel afstand en argwaan wekt. De notie van normaliteit zonder meer in de psychoanalytische praxis introduceren, op het moment dat wordt ontdekt dat het zogenaamde normale subject dit alles behalve is, behept ons met een radicaal en verzekerd wantrouwen aangaande haar resultaten. Lacan besluit met de retorische vraag of de notie van normaliteit sowieso voor de psychoanalytische praxis bruikbaar is? Vervolgens focust hij op een andere vraag. Mag men stellen dat de ontcijfering van de figuur van het noodlot het subject behoedt om zo weinig mogelijk drama te ondergaan? Indien de menselijke configuratie een tragisch drama is, kunnen we ons dan behoeden voor zo weinig mogelijk drama volgens het devies een gewaarschuwd man is er twee waard? Deze vraag strookt eveneens niet met de analytische ervaring. De bovenstaande vragen vormen bijgevolg geen goede toegangspoort tot de te behandelen problematiek (SVIIIb: 378-379).

De freudiaanse ontdekking leerde om in de symptomen een figuur te zien die in verhouding tot de figuur van het noodlot staat: voorheen wist het subject niet wat het nu weet. Het weten maakt het verschil en is essentieel aan de figuur van het noodlot⁷¹⁸ (SVIIIb: 379-380). Dit is volgens Lacan de ‘goede’ ingangspoort om de problematiek te benaderen wat de mythe⁷¹⁹ bevestigt. Toen Lacan wilde aantonen wat er in het oedipale conflict gebeurt wanneer het weten de mythe binnendringt, zocht hij het antwoord in Shakespeares *Hamlet*. In deze tragedie is er op één punt een structurele verandering. Het betreft een particulier aporetisch punt in de verhouding van het subject tot zijn verlangen dat Hamlet aanzet tot interpretatie en hem voor het moeilijk oplosbaar probleem, dat hij vertegenwoordigt, plaatst. Lacan beklemtoont een belangrijk structureel verschil tussen *Koning Oedipus* en *Hamlet* met betrekking tot de vader. In tegenstelling tot de onwetende gedode vader in *Koning Oedipus*, is de vermoorde vader in *Hamlet* wel wetend. De Geest van Hamlets vader zegt aan Hamlet dat zijn oom hem vermoordde⁷²⁰. Deze factor heeft een subjectieve uitwerking op het centrale personage Hamlet, dat in feite het enige personage is omdat het drama zich geheel in het subject van Hamlet afspeelt. Lacan herhaalt hier enkel

⁷¹⁷ Lacan verwijst naar een niet nader genoemd artikel van Jones over dit onderwerp. *Stécriture* stelt de vraag over welk artikel het gaat (St: 247). Hoogstwaarschijnlijk betreft het *The concept of a normal mind* uit *Papers on Psycho-analysis* (Jones, 1961 [1948]: 201-216). Jones (*Ibid.*: 216) besluit zijn artikel met de zinsnede: “Is there any reason to expect normality, in the more limited and almost clinical sense here adopted, in the future when early mental development is better understood and seriously cared for? I do not know”. Anna Freuds psychoanalytische traditie schrijft zich hier volledig in. We denken onder andere aan haar boek *Normality and pathology in childhood* (1966). De eerste zin van de introductie op de achterflap van het boek spreekt boekdelen: “Anna Freud’s book deals with a most neglected aspect of psychoanalysis – normality” (Freud, A. 1989 [1966]).

⁷¹⁸ Cf. Sofokles’ *Oedipus rex*. Oedipus wist niet dat hij zijn vader doodde en met zijn moeder sliep. Wanneer hij dit wel weet en de waarheid ziet, steekt hij zijn ogen uit en gaat blind door het leven (Sofokles, 1979: 61; 1270-1273).

⁷¹⁹ Mythes zijn stijlfiguren of patronen die niet aan de ‘taal’ zijn toe te schrijven maar wel aan de implicatie van een subject dat in het spel van het ‘woord’ gegrepen zit. Uit de verhouding van het subject tot de betekenaars, ontstaan figuren met onherleidbare snijpunten die Lacan in de *grappe* visualiseert. Deze minimale structuur met haar acht snijpunten lijkt door de confrontatie tussen het subject en de betekenaar genoodzaakt. Dit feit op zich rechtvaardigt de noodzakelijke *Spaltung* of deling van het subject. Deze *grappe* met haar referentiepunten laat toe de werkelijke functie van het trauma te vatten. Iets dat plots de narcistische structuur binnendringt en een barst veroorzaakt, leidt niet noodzakelijk tot een trauma. Er ontstaat een trauma wanneer bepaalde voorvallen zich op een specifieke plaats in die structuur installeren en daardoor voor het subject een betekenaar-waarde krijgen. Dit vormt de werkelijke traumatische waarde van een gebeurtenis. Vandaar het belang om terug te keren naar de ervaring van de mythe (SVIIIb: 380).

⁷²⁰ Cf. Shakespeare (2014 [1600-1602/3]: 756; V.1).

wat Freud ab initio poneerde. We krijgen een aanwijzing voor een methode die het effect van de introductie van het weten op de subjectieve structuur nagaat. Vanaf zijn eerste geschriften stelt Freud dat aan de oorsprong van iedere neurose een *Versagung* ligt die Freud op een existentiële positie geplaatst. Deze positie impliceert een oorspronkelijke *Versagung* waaruit zowel de weg van de neurose als de weg van de normaliteit vertrekt. De ene weg is niet waardevoller dan de andere in verhouding tot de oorspronkelijke mogelijkheden van de *Versagung*. Lacan stelt dat deze moeilijk vertaalbare *Versagung* enkel in het register van het *sagen*, ‘zeggen’ mogelijk is. Dit slaat niet op de communicatie maar op ‘het zeggen’, i.e. het verschijnen van de betekenaar die het subject toelaat te weigeren⁷²¹. Psychoanalytici kunnen niet buiten deze primordiale weigering. Anders gesteld, analytici opereren enkel en alleen in het register van de *Versagung* (SVIIIb: 381-382).

De claudeliaanse mythe. Tragedie van het verlangen

Lacan acht de zonet geïntroduceerde termen bruikbaar in de claudeliaanse mythe die hij herneemt om aan te tonen dat psychoanalytici de boodschappers van de *Versagung* zijn. De oedipale mythe speelt zich in *Le Pain dur* af op het moment dat Louis de Coûfontaine oog in oog met Turelure staat. Louis adresseert aan zijn vader een vraag naar tederheid⁷²². Het is de eerste maal dat dit in het verhaal voorvalt en het moet gezegd dat Louis hem luttele minuten later koud maakt. Louis zegt tegen zijn vader: “Quand même, tu es le père”⁷²³. Louis’ antwoord resoneert met *tuer le père*, ‘de vader doden’ dat Lumîrs verlangen hem influisterde. Lacan wijst erop dat beide uitspraken – *tu es le père* en *tuer le père*⁷²⁴ – elkaar haast letterlijk zodanig overlappen dat het geen louter toeval van de taal betreft. Wat in deze scène wordt opgevoerd, betekent dat de kleine jongen ‘op’ en ‘door’ dit moment een man wordt. Louis de Coûfontaine zal deze vadermoord zijn hele leven meedragen maar tegelijk is hij vanaf dat ogenblik geen mislukte nietsnut meer die zijn land door sluwe stouteriken laat afnemen. Hij wordt een prachtig ambassadeur die tot de smerigste streken in staat is. Louis de Coûfontaine neemt de plaats van de vader in en wordt op dat moment vader. Daar houdt het niet op. Later in *Le Père humilié* zegt hij over zijn vader: “Vous parlez de mon père, Toussaint Turelure? C’était un bon serviteur de la France. Oui, un homme mal jugé. Moi seul l’ai bien connu (Claudel, 1948 [1920]: 140; I.2), il n’a jamais voulu en entendre parler, ce n’était pas l’homme qu’on croit”⁷²⁵. Volgens Lacan wil Louis ons laten geloven dat er een schat aan gevoeligheden onder de hersenpan van deze oude crimineel schuilt. Louis werd de vader. Meer nog, het was zijn enige kans om het te worden om redenen die aan de voorgaande dramaturgische ontwikkelingen zijn gekoppeld. De constructie van de intrige maakt tegelijkertijd duidelijk dat hij door vader te worden gecasteerd is. Het verlangen van de kleine jongen zal zich niet realiseren. De oplossing ligt nochtans binnen handbereik. Hij moet gewoonweg samen met Lumîr naar Mitidja⁷²⁶ terugkeren en alles komt goed. Maar er komt een kink in de kabel. Uit de tekst valt moeilijk op te maken of hij er zelf zin in heeft, maar één ding staat vast: Lumîr wil er niets van weten. Ze verwijt hem min of meer de vadermoord die ze zelf orkestreerde en vertrekt richting noodlot van haar verlangen. Lacan noemt het een echt verlangen van een claudeliaans personage. Los van het katholieke aureool

⁷²¹ Sygnes *Versagung* (weigering) wordt volgens de structurele implicatie van het woord *ver-sagen*, ‘niet spreken’ dat zich in een ‘nee-zeggen’ transformeert (SVIIIb: 357).

⁷²² In een andere redactie van *Acte III* van *Le Pain dur* staat in Turelures testament: “Que mon fils sache que je lui pardonne et que mon affection paternelle l’accompagne. (...)” (Claudel, 2011b: 1096).

⁷²³ We vinden dit in Claudels tekst niet terug.

⁷²⁴ Lacans opmerking slaat op het woordspel (SVIIIb: 382) dat ontstaat door de homofonie in het Frans tussen *tu es* (je bent) en *tuer* (doden).

⁷²⁵ Dit tweede tekstdeel vinden we in Claudels tekst niet terug en is in Lacans *Seminarie* toegevoegd.

⁷²⁶ De *Mitidja* is een vlakte in het achterland van Algiers van ongeveer 100 km lang en 2 tot 18 km breed.

dat rond Claudels œuvre hangt, blijven het tragedies in de werkelijke zin van het woord. Het claudeliaanse theater is tragedie van het verlangen (SVIIIb: 382-383).

In de tweede generatie van *Le pain dur*, is Lumîr drager van het verlangen. Zij laat haar verloofde Louis vallen en volgt haar verlangen naar de dood. Wat geeft Lumîr hierdoor aan Louis? Lacan beklemtoont dat we op dit punt een variant van de oedipale mythe krijgen. Louis krijgt uiteraard niet de moeder want Sygne de Coûfontaine neemt als moeder een andere plaats dan Iokaste⁷²⁷ in. Er komt een andere vrouw in het spel, Sichel, de maîtresse van de vader. Deze vrouw zal de uitgestoten zoon, het niet gewilde kind, het op drift geslagen partieel object rehabiliteren en zal in de gedaante van Louis opnieuw een mislukte vader creëren. Het resultaat van de dramatische operatie is dat Louis de vrouw van zijn vader krijgt. De functie van de moeder als centrale aanzuigkracht, als duizelingwekkend libidineus hoogtepunt in de freudiaanse mythe wordt in de claudeliaanse mythe een exemplaar van structurele ontbinding. Het is de structuur van de castratie. Men onttrekt iemand zijn verlangen en geeft hem in ruil aan iemand anders – voor de gelegenheid aan de sociale orde. Sichel bezit het fortuin. Het is bijgevolg van een natuurlijke vanzelfsprekendheid dat Louis haar huwt. Lumîr had dit heel goed voorzien want na haar weigering geeft zij Louis te kennen dat hij enkel nog de maîtresse van zijn vader moet huwen. Het belangrijkste voor Lacan is de structuur. Het subject wordt zijn verlangen onttrokken en wordt de markt opgestuurd waar het voor de hoogste bieder veil is. Dit is exact wat Sygne in het eerste drama *L'Otage* overkomt. Ze wordt letterlijk alles ontnomen en aan alles wat ze in het diepst van haar wezen haat, overgeleverd (SVIIIb: 383-385).

In de derde generatie van *Le Père humilié* wil men Pensée hetzelfde lappen. Maar dit heeft niet hetzelfde vertrekpunt noch dezelfde oorsprong en dit zal nu net toelaten om enkele vragen te stellen aangaande de analytici. Het drama heeft dezelfde structuur maar de personages zijn aardiger. Dit geldt ook voor Orian die met Pensée dezelfde toer uithaalt. Hij wil haar eveneens aan iemand anders geven die ze niet wil, namelijk zijn broer Orso. Maar Pensée laat zich niet in de luren leggen. Ze grijpt Orian in extremis bij de lurven en realiseert haar verlangen. Orso van zijn kant is uiterst galant en verbreekt de verlovings zonder omhaal. Lacan stelt dat dit een mooi fantasma is. Vraag blijft wat analytici ermee kunnen aanvangen om bepaalde effecten af te bakenen die gelinkt zijn aan het gegeven dat analytici er zelf voor iets tussen zitten wanneer ze het noodlot van het subject binnendringen? Lacan besluit met de volgende opmerking. De effecten op de mens doordat hij subject van de wet wordt, beperken zich niet tot het gegeven dat alles uit het eigen hart wordt ontnomen en dat hij aan de sleur van de weefselstructuur die de generaties verbindt, wordt overgeleverd. Opdat het een weefsel zou worden die de generaties verbindt, is de mens nog iets verschuldigd: “(...), l’homme doit encore quelque chose” (SVIIIb: 385-386).

⁷²⁷ In Sofokles’ *Koning Oedipus* is Iokaste de moeder én de echtgenote van Oedipus. Dit incestueuze gegeven maakt samen met de vadermoord de oedipale dramatiek van de tragedie uit.

Besluit

Lacan ondervraagt in zijn commentaar op Claudels *Coûfontaine-trilogie* de tragiek van het menselijk verlangen met de liefde als leidraad. Met het claudeliaanse drama plaatst Lacan de castratie in het hart van de overdracht daar de castratie aan de oorsprong van de constitutie van het subject van het verlangen ligt.

Sygne de Coûfontaine incarneert de figuur van het lijden en van de transgressie van de limiet. Ze geeft haar hele wezen op. Sygne overschrijdt de antieke goddelijke wet van Ate, het noodlot. Met haar neen-knikkende tic overschrijdt ze de grens van de schoonheid die de tragische ruimte afbakent. Sygnes weigering drijft de spot met de betekenaar zelf. Ze verlangt enkel te sterven. Claudel vervangt het beeld van de vrouw door het christelijke kruisteken dat alle beelden van het verlangen van de mens opneemt. Sygnes transgressie geeft een nieuwe betekenis aan de menselijke tragiek.

In het tweede drama staat de vadermoord op Turelure centraal. Turelure is de evenknie van Freuds oervader uit *Totem en Taboe*. Een nieuw claudeliaans incestueus element van de vaderfunctie bestaat erin dat de geliefde van de zoon het object van verlangen van de vader is. Behept met een verwerpelijke doodsangst sterft Turelure op een volstrekt vernederende manier. Enkel door de vadermoord kan de zoon vader worden. Hierdoor wordt hij gecastreerd en moet hij zijn verlangen opgeven. Zijn geliefde verdwijnt en hij huwt zijn vaders minnares. De moeder creëert met Louis een nieuwe falende vader. Ze is een castrerende figuur van structurele ontbinding: men onttrekt iemand zijn verlangen en geeft hem aan iemand anders. Dit is de figuur van de castratie die in de drie drama's verschijnt. Voor Pensée geldt dit niet daar ze haar verlangen realiseert. De dode vader fundeert de symbolische wet. Het verlangen noodzaakt dit vaderbeeld: geen castratie zonder vaderfunctie. De dood van de vader is de absolute voorwaarde opdat hij de wet zou kunnen articuleren. In dit register produceert zich het verlangen. Lacan onderscheidt drie tijden die we in drie generaties terugvinden. Tussen Sygnes betekenaar en het verworpen object Louis vormt zich het verlangen van de blinde Pensée. Pensée incarneert het object van verlangen. Haar verlangen viseert de heilige Orian juist omdat hij door zijn goddelijke roeping onbereikbaar is. Orian schenkt Pensée zijn liefde niet daar die voor God is voorbestemd. Door zijn hemelse gelukzaligheid miskent hij het tekort dat hem wordt gevraagd. Door een mysterieuze dialoog gaat de ongenaakbare vrome Orian door de knieën. Hij bedrijft de liefde met Pensée. Dit is precies haar verlangen. Door haar liefde voor Orian wordt Pensée het object van zijn verlangen: *erastès* wordt *eromenos*.

De claudeliaanse mythe toont de functie van mythische structuren in de determinering van symptomen. De analysant zoekt in zijn analyse zijn noodlot. De freudiaanse ontdekking leert in de symptomen een figuur te zien die in verhouding tot de figuur van het noodlot staat: voorheen wist het subject niet wat het nu weet.

Met de grondige exploratie van de liefde, het verlangen en het weten in deel een en de diepgaande analyse van de castratie in deel twee en drie, definieert Lacan in deel vier de positie van de analyticus in de overdracht. Hij exploreert hiervoor enerzijds de verhouding van het subject tot de identificatie met het conceptuele onderscheid tussen het imaginaire ideale Ik en het symbolische Ik-ideaal en anderzijds de verhouding van de angst tot het verlangen. Uiteindelijk beschrijft Lacan de particuliere rouw van de analyticus die zijn positie in de overdracht impliceert.

Deel 4: De positie van de analyticus. Balanceren tussen het Ik-ideaal en kleine *a*

Ze verbeeldt zich wat ik mis,
het haakt zich aan haar schaduw vast,
voor ze het weet heeft het haar ingehaald
en is ze de prooi in plaats van de jager.

Het gaat ook zo verloren.
Ik weet niet wat je wist,
maar wat ik misloop
duikt op in beelden onderweg.

De bodem zinkt steeds
verder weg, er is een punt
waar alles stil zal zijn vallen,

en wij er middenin,
een beeld dat niet
van wijken wist.

S. Hertmans⁷²⁸

⁷²⁸ Hertmans (2016: 13).

Inleiding

In deel een voerde Lacan een conceptueel onderscheid in tussen de liefde en het verlangen in de overdracht. Daarbij definieerde hij de positie van de analyticus met het verlangen van de analyticus en het niet-weten. In deel twee en drie exploreerde Lacan de castratie die aan de basis van het tekort van het verlangen van het subject ligt en de symbolische wet fundeert. In dit vierde deel zet Lacan zijn zoektocht naar de positie van de analyticus in de overdracht verder. Hij focust nu op de regressieve identificatie in de liefde met het onderscheid tussen het 'ideale Ik, $i(a)$ ' en het 'Ik-ideaal, I' en de verhouding van de angst tot het verlangen met het onderscheid tussen $i(a)$ en het object van verlangen, a .⁷²⁹ Uiteindelijk omschrijft hij de positie van de analyticus met de particuliere rouw die deze positie impliceert. De analyticus incarneert uiteindelijk de positie van de leegte, hetzij door te verdwijnen als betekenaar, hetzij door de plaats van het ontbrekende object in te nemen. Lacan definieert de analytische positie aan de hand van twee topische vragen: 'Welke plaats wijst de analysant de analyticus toe?' en 'Welke positie moet de analyticus innemen om de analysant op gepaste wijze te antwoorden?' De analytische relatie begint met een misverstand daar er geen coïncidentie is tussen wat de analyticus voor de analysant bij aanvang van de analyse is – Ik-ideaal, I – en wat 'werkelijk' is geïmpliceerd – het object van verlangen a . Dit topische spanningsveld tussen het Ik-ideaal en het object a vormt het leidmotief van dit deel.

In hoofdstuk een ondervraagt Lacan de verhouding van de analytische positie tot het ideaal. De analyticus maakt deel uit van een analytische massa waarbij hij de positie van het 'Ik-ideaal' inneemt. Wanneer de analysant het 'Ik-ideaal' aan de analyticus toeschrijft, moet hij de analysant hiervan afbrengen daar het uiteindelijk de bedoeling is dat de analyticus op de plaats van het object a komt. Lacan verwerpt de stellingname in de psychoanalytische literatuur dat de analyticus als het 'ideale Ik' poneert.

Hoofdstuk twee handelt over de *einziger Zug*-identificatie. Lacan ziet in Freuds gebruik van de termen 'Ik-ideaal' en 'ideale Ik' een conceptueel onderscheid. Hij maakt dit onderscheid onder andere duidelijk met zijn metafoor van het rijkeluiszoontje met de blitse bolide en met het klinische vignet van de patiënte met de prachtige boezem. Het rijkeluiszoontje moet aan de anderen tonen dat hij stoerder dan hen is. Dit is zijn 'ideale Ik'. Zijn 'Ik-ideaal' wordt geconstrueerd door het gegeven dat hij een blitse bolide bezit omdat hij een fils à papa is. De betekenaar 'vader' laat toe zich aan de wereld van de vader te onttrekken. Door de introjectie van het vaderbeeld kan hij zich extrojecteren van de objectieve situatie. De vader wordt onder de vorm van het 'Ik-ideaal' als betekenaar geïntrojecteerd. Het 'Ik-ideaal, I' als betekenaar en het 'ideale Ik, $i(a)$ ' als spiegelbeeld op de plaats van de narcistische winst verhouden zich anders tegenover de liefde. Het klinische fragment van Lacans patiënte toont dat de analyticus niet aan alle ideale beelden, die de analysant van de analyticus vormt, hoeft te beantwoorden om de positie van zijn 'Ik-ideaal' in te nemen. Het 'Ik-ideaal' is het ideale punt waar de orde zich installeert en vanaf waar de wanorde mogelijk wordt.

Lacan verduidelijkt de functie van het 'Ik-ideaal' door een metaforisch gebruik van de optische illusie van het omgekeerde boeket die hij in hoofdstuk vier herneemt en verder uitwerkt. In deze optische opstelling verschijnt door een sferische spiegel een reëel beeld dat door een vlakke spiegel als virtueel beeld wordt weerkaatst: er verschijnt een beeld van een boeket dat in werkelijkheid onder een ondersteuning is verborgen. Lacan gebruikt deze optische opstelling als metafoor om de implicaties van het narcisme te verduidelijken. Het 'Ik-ideaal' is de stuwende kracht van het regressieve identificatietype dat een fundamentele rol in de overdracht

⁷²⁹ Deze thema's – identificatie en angst – zal Lacan in zijn volgende twee seminars verder uitwerken. Cf. *Séminaire, Livre IX, L'identification* (1961-1962) (SIX) en *Séminaire, Livre X, L'angoisse* (1962-1963) (SX).

speelt. Het optische schema introduceert de functie van de Ander want de vlakke spiegel is A. Het optische schema toont dat enkel wanneer een derde term – de Ander – intervenueert in de verhouding tussen het Ik en de ander een vruchtbare narcistische relatie kan functioneren. Het kind op de arm van de volwassene kijkt gefascineerd naar zijn spiegelbeeld. Na de captatie door de spelletjes met zijn spiegelbeeld, draait het zijn hoofd naar de volwassene die het draagt. Deze verwijzing naar de Ander is essentieel. Lacan situeert de functie van de Ander in de verhouding tussen het ‘ideale Ik’ en het ‘Ik-ideaal’ in de subjectieve ontwikkeling. Deze Ander waarnaar het kind omkijkt, ondersteunt de identificatie van het subject met zijn spiegelbeeld, het ‘ideale Ik’. In hoofdstuk drie herneemt Lacan dit optische schema om aan te tonen hoe de analyticus er zich als Ander positioneert.

De regressieve identificatie in de liefde ontstaat wanneer het liefdesobject de liefde niet beantwoordt. Het subject wil daardoor het object ‘zijn’ omdat het dit niet kan ‘hebben’. De identificatie is partieel daar er maar één trek, *einzigiger Zug* aan de objectpersoon wordt ontleend. Dit punt I van de *einzigiger Zug* wordt in het spiegelspel verder afgesteld. Lacan maakt een belangrijk conceptueel onderscheid tussen het ‘Ik-ideaal’ als symbolische introjectie en het ‘ideale Ik’ als imaginaire projectie. De narcistische bevrediging die zich in de verhouding tot het ‘ideale Ik’ ontwikkelt, hangt af van de verwijzing naar deze primordiale symbolische term: de *einzigiger Zug*, I.

De liefde valt niet in het register van het verlangen maar van de in betekenaars gearticuleerde vraag te vatten. Iedere vraag is een vraag om gehoord te worden voor niets, wat de plaats van het verlangen impliceert. Het subject verlangt het verlangen in de ander waardoor het met een tekort wordt geconfronteerd. Liefde is geven wat men niet heeft. Liefde als antwoord impliceert het domein van het niet-hebben. Enkel Penia, armoede, kan de Liefde ontvangen. Gezien zowel de rijke als de heilige zich in het domein van het hebben bevinden, kan noch de rijke, noch de heilige het ideaal van de analyticus belichamen.

In hoofdstuk drie ondervraagt Lacan de verhouding van de angst tot het verlangen. Om de functie van de angst te vatten, vertrekt Lacan van zijn formule van het fantasma ($\$ \diamond a$). $\$$ staat voor het verdwijnen van het subject; a voor het object van verlangen. Angst ontstaat wanneer de bezetting van kleine a op $\$$ wordt teruggevoerd. Lacan concipieert $\$$ als een plaats en niet als een reflectief punt in het subject dat zich als verlangend vat. De plaats waar dit eventueel wel zou kunnen, is altijd voorbehouden en wordt door $i(a)$ bezet. Het reële beeld $i(a)$ is een narcistisch beeld dat in het fantasma de illusie van het bezit van het object wekt. Het angstsignaal ontstaat als antwoord op het appel van de lege plaats van $\$$, de plaats van de analyticus. Hij bezet die plaats niet altijd daar hij er wacht om te verdwijnen. Angst doet zich voor op het niveau van het verlangen. Daarom focust Lacan op het fantasma. In de verhouding van het subject tot het verlangen staat de analyticus op de plaats van het object van verlangen waar een dreiging vanuit gaat die het ‘te verdringen’ determineert. Het subject ontvangt het angstsignaal van de ander die zijn Ik constitueert. Het subject heeft geen angst voor zijn spiegelbeeld $i(a)$ maar wel voor de andere a , het object van zijn verlangen. Angst verschijnt op de plaats van $i(a)$ maar er ontstaat enkel een angstsignaal in relatie tot het object van verlangen indien dit object het ‘ideale Ik, $i(a)$ ’ verstoort. Het angstsignaal handhaaft de verhouding tot het object van verlangen. Het essentiële kenmerk van de angst is de verwachting. Wanneer het object verdwijnt, rest de verwachting of de richting naar de plaats van het ontbrekende object. De angst is de ultieme manier waarop het subject zijn verhouding tot het verlangen in stand houdt. De functie van het angstsignaal waarschuwt voor een zeer belangrijk iets binnen de psychoanalytische praxis. De angst van het neurotische subject is niet enkel intern maar ook een angst die het bij de Ander gaat zoeken. De angst van het subject waarmee de analyticus zich geconfronteerd ziet, kan evengoed de angst van de buurman of de analyticus zijn. De waarschuwing aan het adres van de analyticus houdt in dat zijn eigen angst niet in het spel mag treden. Lacan verwijst het idee van een zorgvuldig voorbereid verlangen van de analyticus naar

de prullenmand. De analyticus moet weten hoe hij zich hic et nunc verhoudt tot zijn verlangen opdat zijn angst niet in de analyse van de analysant de kop opsteekt. De positie van de analyticus impliceert de vraag wat zijn *Versagung*, weigering inhoudt. Enerzijds moet de analyticus zijn eigen angst aan het subject weigeren. Anderzijds moet hij de plaats, waar hij als ander wordt geappelleerd om het angstsignaal te geven, leeg laten.

In hoofdstuk vier werkt Lacan het concept van de identificatie als centraal punt in het vraagstuk van de overdracht verder uit. Hij onderscheidt twee identificatieniveaus: het 'ideale Ik' en het 'Ik-ideaal'. Hij herneemt de optische opstelling van het omgekeerde boekje om de positie van de analyticus als Ander te situeren. In deze optische opstelling is de illusie een reëel beeld dat als metafoor fungeert voor $i(a)$ die het spiegelbeeld ondersteunt. De functie van $i(a)$ is de centrale functie van de narcistische bezetting. Deze omschrijving laat toe de functie van het 'ideale Ik' te onderscheiden van het 'Ik-ideaal' dat zich tot de functie van de Ander, als plaats van het woord, van het sprekende subject verhoudt. Het subject S kan slechts via een kunstgreep, de platte spiegel A, toegang krijgen tot het reële beeld dat zich op de plaats van $i(a)$ toont. De functie van de analyticus als spiegel A slaat niet op de spiegel an sich maar op de plaats die hij moet innemen indien het virtuele spiegelbeeld in de spiegel verschijnt. S ziet het beeld $i'(a)$ in A op voorwaarde dat S zich in een conisch veld achter $i(a)$ bevindt. S is terug te vinden op I duidelijk onderscheiden van $i'(a)$. Door dit onderscheid kan het subject het illusoire karakter van zijn narcistische identificatie vatten. Lacan verwijst naar Freuds 'schaduw van het verloren object'. Deze schaduw van de narcistische structuur valt te overstijgen doordat het subject zich door de Ander op punt I kan identificeren. Freud onderscheidt naast het narcistische veld het veld van het archaische object dat door de betekenaars is gestructureerd. Dankzij de betekenaar kan het subject in het veld van het object aan de imaginaire captatie in het narcistische veld ontsnappen. Lacan verwijst naar Pindarus' vers 'de mens is een droom van zijn schaduw'. Door ons te verplaatsen in het symbolische veld van de droom of de betekenaar kunnen we de imaginaire effecten van de schaduw afwerpen. Het symbolische laat het subject toe uit de imaginaire greep te ontsnappen. De identificatie met het 'Ik-ideaal' valt samen met de introjectie van de rouw. Het is geen massieve identificatie maar een introjectie van een *einzigster Zug*. Abraham postuleert de functie van het partiële in de identificatie. Hij introduceert het concept van de partiële objectliefde, i.e. liefde voor het object min de genitaliën. De partiële liefde valt samen met de fallische fase. Van alle lichaamsdelen zijn de genitaliën het sterkst met narcistische liefde bezet. Dit heeft tot gevolg dat de objectbezetting alle objecten, uitgezonderd de narcistisch bezette genitaliën, betreft. Het proces van de objectbezetting hangt van het narcisme af. Abraham postuleert een genitale eindfase met de objectliefde zonder meer, i.e. zonder tekort. Deze post-ambivalente fase kan volgens Lacan nooit bereikt worden. Finaal impliceert de positie van de analyticus dat hij zich van elk mogelijk ideaal van analyticus onthoudt. Nochtans wordt hij door de analysant bij aanvang van de kuur met allerlei idealen bekleedt. Deze idealen vormen echter niet de essentie van de positie die de analyticus uiteindelijk moet innemen, namelijk de positie van het object van verlangen, a .

In hoofdstuk vijf definieert Lacan hoe de analyticus zijn positie in de overdracht kan innemen. Lacan focust in zijn schema's enerzijds op het object van verlangen als partieel object en anderzijds op het narcisme met haar fallische kern. Abraham stelt dat wanneer de maximale bezetting rond de reële fallus gehandhaafd blijft, het partieel object is weggelaten. Het object van het verlangen wordt uit de narcistische wateren van de liefde gered. Dit punt situeert Lacan middenin het brandende braambos waaruit 'Ik ben wie ik ben' weerklinkt. Daar horen we de vraag 'Wat wil je?' waarrond de kleine a van het verlangen pivoteert. De eerste vormen van het partieel object zijn de borst, de feces en de fallus. Het kind aanvaardt de borst maar weigert hem ook, daar het steeds iets anders wil. Het verlangen is metonymisch gestructureerd: verlangen is iets anders verlangen. Het object van verlangen belichaamt het tekort. Daar bevindt

zich de oorsprong van de verhouding tussen het subject en het object van het verlangen of het fantasma ($\$ \diamond a$).

I is de betekenaar van het Ik-ideaal. Het 'Ik-ideaal' vrijwaart het 'ideale Ik'. De psychoanalyse leert dat de functie van het beeld in de fobie op dezelfde wijze als de functie van de totem kan worden verklaard. Alles wordt op het spel gezet uitgezonderd een bepaald 'limiet-beeld': $i(a)$. De gemeenschappelijke factor tussen de fobie en de totem is het 'ideale Ik'. Wanneer de verlangde zonder verdediging staat op de plaats van het verlangen van de Ander, dat de limiet $i(a)$ bedreigt, reproduceert zich een kunstgreep. Het fobische subject herpakt zich en verdedigt de andere kant van het spiegelbeeld. Het spiegelbeeld heeft een bezettingskant maar ook een defensiekant tegen de moederliefde. De bezetting van de ander wordt door het 'ideale Ik' verdedigd. De ultieme bezetting van de fallus wordt door de fobicus op een 'specifieke manier' verdedigd, die erin bestaat via Φ een referentie aan de Ander voor het 'ideale ik' te onderhouden. De fallus als betekenaar Φ is de ondersteuning van de fobie.

Opdat alle subjecten collectief hetzelfde ideaal zouden aanhangen, moeten alle externe objecten in een gemeenschappelijke trek worden genomen, i.e. een *einzig*er Zug. In de wereld van de sprekende subjecten wordt metaforisch aan alle objecten een gemeenschappelijke trek toegekend. De langdurigheid en complexiteit van de rouw zijn gelinkt aan de metaforische functie van de trekken van het liefdesobject. Volgens Freud bestaat de rouw erin het reële verlies element I per element I volledig te waarmerken. Wat als dit object een kleine a , een object van het verlangen is? Welke trekken laat een dergelijk obscuur object zien? Het kenmerk van de melancholicus "Ik ben niets" slaat niet op zijn spiegelbeeld maar op zijn zelfverwijten in het symbolische register. Het gaat niet over de rouw of melancholie ten gevolge van het objectverlies maar over een bepaald type zelfverwijten met betrekking tot een object dat het veld van het verlangen binnenging en verdween. Freud stelt dat in de normale rouw de drift die het subject tegen zichzelf keert, een agressieve drift tegen het object is. Wanneer we deze dramatische zelfverwijten nader beschouwen, keert zich een beledigende macht tegen het subject. De bron vinden we in de volgende overweging: gezien dit object verdwijnt, was het misschien niet de moeite om mij voor dit object van mijn echte verlangen af te wenden.

De analyticus weet net als Sokrates dat het op het niveau van kleine a niet over een ideaal gaat. De narcistische liefde kan object a slechts omboorden. Om het even welk object kan het opvullen – dit is de rouw waarrond het verlangen van de analyticus beweegt. Aan het einde van het *Banket* zegt Sokrates tegen Alkibiades: 'Al wat je aan mij zegt, is voor Agathon'. Dit is de analytische functie die een zekere rouw met zich meebrengt. De functie van de analyticus is louter representatief. Vraag is hoever de analyticus durft gaan om een wezen te ondervragen met het risico zelf – als object of als betekenaar – te verdwijnen?

1. De analytische positie wars van het ideaal

De analyticus is geen einzelgänger

Lacan omschrijft de positie van de analyticus in de overdracht met twee topische vragen: ‘Welke plaats wijst de analysant de analyticus toe?’ en ‘Welke positie moet de analyticus innemen om de analysant op gepaste wijze te antwoorden?’⁷³⁰ De analytische relatie start met een misverstand. Er is geen coïncidentie tussen wat de analyticus voor de analysant bij aanvang van de analyse is – I – en wat ‘werkelijk’ geïmpliceerd is – object *a* – wanneer een subject zich in een onbekend analytisch avontuur engageert. De dimensie van deze ‘werkelijke’ implicatie situeert de problematiek aan de kant van de analyticus. Het feit dat de analyticus iets weet van de te verkennen analytische wegen volstaat niet om deze ‘werkelijke’ positie in te nemen. De talrijke divergenties aangaande de theoretisering van de technische functie van de analyticus tonen dit duidelijk aan⁷³¹ (SVIIIb: 389-390).

De analyticus is geen einzelgänger maar maakt deel uit van een massa in de freudiaanse betekenis van *Massapsychologie en Ik-analyse* (SVIIIb: 390): “Zo’n primaire massa is een aantal individuen die één en hetzelfde object in de plaats van hun Ik-ideaal hebben gesteld en zich bijgevolg in hun Ik met elkaar hebben geïdentificeerd” (F8: 267). Lacan vindt het geen toeval dat Freud dit thema uitwerkt wanneer er al een psychoanalytische vereniging⁷³² bestaat omdat hij de thematiek waarmee hij zich bij de organisatie van die vereniging geconfronteerd zag in zijn essay theoretisch poogt uit te klaren. Freud articuleert in zijn tweede topiek⁷³³ een aantal problemen met betrekking tot wat zich in de verhouding van de analyticus tot zijn eigen functie afspeelt. Wat ook de inwendige noodzaak van de tweede topiek mag zijn, we kunnen die niet los van het historische moment van zijn verschijning zien, aldus Lacan. Tijdens de periode dat Freud over de thematiek van *Massapsychologie en Ik-analyse* nadacht, was hij tevens fel benomen door de organisatie van de analytische vereniging. Lacan doelt specifiek op

⁷³⁰ In *Seminarie XI* beantwoordt Lacan deze vragen klaar en duidelijk. Het antwoord op de eerste vraag luidt ‘grote I’, en op de tweede vraag het ‘object *a*’ (SXI: 244-245).

⁷³¹ We vinden een instructief voorbeeld eind jaren twintig in de historische polemische discussies tussen Melanie Klein en Anna Freud aangaande het statuut van de analyticus in de kindervanalyse. Walleghem (2003: 27-61) poneert de stelling dat beide eminente coryfeeën vertrekkende vanuit een gelijklopende klinische praxis met kinderen tot diametraal tegengestelde theoretische stellingen komen aangaande de positionering van de kindervanalyticus in de overdracht.

⁷³² Op 13 januari 1910 schrijft Freud aan Jung: “Een nog niet gerijpt idee van mij, dat ik u hierbij voorleg, is of we onze aanhangers niet de aansluiting bij een grotere groep met een praktisch arbeidsideaal moeten bieden. Er wordt een ‘Internationaal Genootschap voor Ethiek en Cultuur’ opgericht, dat zulke doelen nastreeft; initiator is ene apotheker Knapp in Bern, die ook bij mij is geweest. Zou het geen goed idee zijn collectief toe te treden” (Freud & Jung, 2000 [1974]: 197)? Uiteindelijk wordt in 1910 de ‘Internationale Psychoanalytische Vereniging’ opgericht. Freud in *Over ‘wilde’ psychoanalyse*: “Ikzelf noch mijn vrienden en medewerkers vinden het aangenaam op deze manier het recht op het beoefenen van een medische techniek te monopoliseren. Maar gezien de gevaren die het te voorziene bedrijven van een ‘wilde’ psychoanalyse voor de patiënten en voor de zaak van de psychoanalyse impliceert, hadden wij geen andere keus. Wij hebben in de lente van 1910 een Internationale Psychoanalytische Vereniging opgericht, waarvan de leden zich door publicatie van hun naam tot aanhanger verklaren, om de verantwoordelijkheid voor het doen en laten van al diegenen te kunnen afwijzen die niet tot ons behoren hun medisch handelen ‘psychoanalyse’ noemen. In werkelijkheid schaden deze wilde analytici immers méér de zaak dan de individuele patiënt” (F5: 327). De Internationale Vereniging werd tijdens het tweede Internationale Psychoanalytische Congres op 30 en 31 maart 1910 te Nuremberg opgericht (Jones, 1972 [1955, 1961]: 71).

⁷³³ In Freuds theorie spreken we van twee topische modellen. Bij het eerste onderscheiden we tussen de systemen Onbewust, Voorbewust en Bewust. Bij het tweede onderscheiden we drie instanties in de psyche: Es, Ik en Boven-Ik. Freud ontwikkelt zijn tweede topiek in *Het Ik en het Es* van 1923 (F8: 371-427).

de oprichting van het geheime comité binnen de schoot van de psychoanalytische vereniging⁷³⁴. Lacan stelt dat van zodra er een georganiseerde massa psychoanalytici is, alle door Freud geschetste problemen in *Massapsychologie en Ik-analyse* opduiken. Het betreft organisatieproblemen van de massa in verhouding tot een bepaald vertoog. Indien we dit artikel toetsen aan de theoretische evolutie die psychoanalytici aangaande de analytische functie formuleren, zien we welke noodzaak deze functie laat convergeren naar het ‘beeld’ dat de analyticus er zich van vormt. Dit beeld bevindt zich precies op het punt dat Freud in zijn tweede topiek met het *Ich-Ideal*, ‘Ik-ideaal’ aanduidt (SVIIIb: 390-391).

De semantische verschuiving rond het ideaal

Lacan zoomt nu in op de ambiguïteit die rond de term *Ich-Ideal* heerst. In *Transference and Love* van Jekels en Bergler (1949 [1933]) wordt het Duitse *Ich-Ideal* in het Engels met *Ego ideal* vertaald. Lacan beweert dat de speling in de determinatie geen toeval is. Iemand die niet met de Duitse taal vertrouwd is, zou verkeerdelijk kunnen denken dat *Ich-Ideal* ‘ideaal Ik’ betekent (SVIIIb: 391). Freud introduceert de termen ‘Ik-ideaal’ en ‘ideale Ik’ voor het eerst in *Ter introductie van het narcisme*⁷³⁵:

Op dit *ideale Ik* richt zich nu de eigenliefde die in de kinderjaren door het werkelijke Ik werd genoten. Het narcisme is verschoven naar dit nieuwe *ideale Ik*, dat zich, zoals het infantiele Ik, mag verheugen in het bezit van alle waardevolle volmaakheden. De mens is hier, zoals steeds wanneer er libido in het spel is, niet bij machte gebleken van de eenmaal genoten bevrediging af te zien. Hij wil de narcistische volmaaktheid van zijn kinderjaren niet missen, en als hij haar heeft moeten opgeven omdat hij op de weg naar volwassenwording door vermaningen wordt gehinderd en zijn vermogen tot oordelen wordt gewekt, tracht hij haar te herwinnen in de nieuwe gedaante van het *Ik-ideaal*. Wat hij als zijn ideaal naar buiten projecteert, is het surrogaat voor het verloren gegane narcisme van zijn kinderjaren, toen hij zijn eigen ideaal was (F6: 347-348, eigen cursivering)⁷³⁶.

Lacan stelt mordicus dat Freuds variërende gebruik van de termen ‘Ik-ideaal’ en ‘ideale Ik’ in het citaat niet toevallig is. Andere auteurs ontwaren hierin geen conceptuele intentionaliteit (SVIIIb: 391). Laplanche en Pontalis (1997 [1967]: 255-256) stellen bijvoorbeeld dat Freud tussen het *Idealich* en het *Ichideal* geen conceptueel onderscheid maakt⁷³⁷. Ze vermelden wel

⁷³⁴ Lacan verwijst naar een romantische conceptualisatie van een soort ‘Komintern’, i.e. de communistische internationale. In Jones’ (1972 [1955, 1961]: 162-165) Freudbiografie lezen we de ontstaansgeschiedenis van het geheime comité van zeven. Na de afvalligheid van Adler, Stekel en Jung vat Jones het idee op om een kleine groep analytici, een groep oude getrouwe aanhangers, rond Freud op te richten. Deze permanente groep trouwe vrienden kan een efficiënte hulp zijn om kritieken bij nieuwe conflicten te pareren. De groep engageert zich op het punt dat indien iemand van plan is om een fundamenteel psychoanalytisch principe te verwerpen, dat hij dit niet publiek doet alvorens de kwestie met de andere groepsleden te hebben bediscuteerd. De groepsleden van het comité waren Freud, Jones, Ferenczi, Rank, Abraham, Sachs en Eitingon. De eerste plenaire vergadering vond plaats op 25 mei 1913. Als stichter van het Comité werd Jones gevraagd het voorzitterschap op te nemen. Freud ziet in dit geheime comité de bewaker van de toekomstige ontwikkeling van de psychoanalyse en de verdediger van de psychoanalytische zaak wanneer hij er niet meer zal zijn. Freud beweert dat hij makkelijker zal leven en sterven nu hij weet dat het Comité over zijn oeuvre waakt.

⁷³⁵ De aanleiding van deze introductie is: “De verdringing, zo hebben wij gezegd, gaat uit van het Ik; we zouden het kunnen preciseren: ze gaat uit van de zelfachting van het Ik. Dezelfde indrukken, belevenissen, opwellingen en wensimpulsen die de ene mens in zijn innerlijk ongemoeid laat of tenminste bewust verwerkt, worden door een ander hevig verontwaardigd van de hand gewezen of al verstikt voordat ze tot het bewustzijn doordringen. Maar het tussen hen bestaande verschil, waarin de verdringende factor besloten ligt, kan moeiteloos worden geformuleerd in termen die een oplossing vanuit de libidotheorie toestaan. We kunnen zeggen dat de ene mens een *ideaal* in zich opgebouwd heeft waaraan hij zijn actuele Ik meet, terwijl een ander van deze ideaalvorming verstoken blijft. De vorming van een ideaal zou van de kant van het Ik dan de verdringende factor zijn” (F6: 347).

⁷³⁶ Cf. (GWX: 161, SE14: 94, eigen cursivering).

⁷³⁷ In de *Redactionele inleiding van Het Ik en het Es* vinden we dezelfde stelling (F8: 377).

dat Nunberg, Lagache en Lacan beide termen conceptueel onderscheiden om twee verschillende intrapsychische formaties aan te duiden. Lacan wijst op de dubbele positie die Lagache (1982 [1961]) in *La psychanalyse et la structure de la personnalité* inneemt. Enerzijds stelt hij dat Freud tussen beide termen geen structureel conceptueel onderscheid maakt⁷³⁸ om vervolgens beide termen op psychologisch vlak wel te onderscheiden⁷³⁹. Hij maakt een descriptief onderscheid dat voor beide termen op fenomenologisch vlak differente functies impliceert⁷⁴⁰ (SVIIIb: 391-392). Lacan verwijst naar de eerste opmerking in zijn antwoord aan het adres van Lagache in *Remarque sur le rapport de Daniel Lagache* (E: 647-684). Het klinische en descriptieve onderscheid van beide termen – ‘Ik-ideaal’ en ‘ideale Ik’ – is in de metapsychologische methode van Lagache, die gericht is op een structurele uitwerking van beide concepten, onvoldoende aanwezig. Lacans punt is dat we in de Engelse vertaling *Ego ideal* van het Duitse *Ichideal* semantische sporen terugvinden van de verschuiving van de functie van deze term die aangeeft wat de analyticus voor de analysant moet worden: zijn ‘Ik-ideaal’. Lacan stelt dat dit juist en fout is. Het is correct omdat dit inderdaad gemakkelijk voorvalt. Het gebeurt frequent dat een subject op die plaats sterke weerstandposities installeert. Dit geldt niet alleen voor deze duidelijke occasionele posities maar des te meer voor de onverwachte haperingen van bepaalde analytici. De analyticus mag zich hiermee niet tevreden stellen. Wanneer het subject de positie van ‘Ik-ideaal’ aan de analyticus toeschrijft, kan de analyticus een analyse niet tot een goed einde brengen zonder het subject van deze positie af te brengen⁷⁴¹. De analyticus moet, gesteld tegenover zijn actie, tot een verdieping van zichzelf komen. Dit is onontbeerlijk voor een correcte apperceptie van zijn eigen verhouding tot de functie van het ‘Ik-ideaal’ zoals die binnen de analytische massa wordt gedragen (SVIIIb: 392-393). Hoe het ‘Ik-ideaal’ zich tot de ‘massa’ verhoudt, lezen we in *Massapsychologie en Ik-analyse*: “(...) het individu geeft zijn Ik-ideaal op en verruimt het voor het in de leider belichaamde massa-ideaal” (F8: 279). Indien de analyticus de eerder aangehaalde grondige verdieping verzuimt, krijgen we een betekenisverschuiving die we, volgens Lacan, niet als een loutere dwaling mogen beschouwen. In tegendeel, deze verschuiving impliceert de analyticus subjectief ten volle. Het artikel van Jekels en Bergler (1949 [1933]) *Transference and Love*

⁷³⁸ Lagache (1982 [1961]: 220-221): “Ainsi subsiste une confusion d’idées, qui se manifeste dans le maniement de la terminologie freudienne; Freud parle, alternativement ou simultanément, de moi idéal, de surmoi, d’idéale du moi; les analystes se demandent s’il s’agit seulement de termes différents, ou d’idées différentes. La constatation de cet embarras, jointe à l’expérience clinique, engage à utiliser le détour de la terminologie pour aborder le problème de la structure interne du surmoi. (...). La conclusion de cette recherche terminologique est que Freud n’a pas fait de différence structurale explicite dans l’emploi des termes surmoi, idéal du moi, moi idéal; la seule indication que l’on trouve est de considérer l’idéal du moi comme une “fonction” du surmoi”.

⁷³⁹ Lagache (1982 [1961]: 227, 229) hanteert het onderscheid tussen ‘ideale Ik’ en ‘Ik-ideaal’ voor een structurele interpretatie van het Oedipuscomplex, de melancholie en manie, en de achtervolgingspositie en megalomane positie.

⁷⁴⁰ Lagache (1982 [1961]: 230): “Notre effort pour élucider le problème de la structure interne du surmoi en a laissé de côté beaucoup d’aspects. Mais l’antinomie du moi idéal et du surmoi-idéal du moi, de l’identification narcissique à la toute-puissance et de la soumission à la toute-puissance, est sans doute une dimension essentielle. (...). Ceci nous fait retrouver l’idée, déjà exprimée, que la condition «normale» pourrait bien être un conflit antinomique entre l’autonomisme du moi idéal et l’hétéronomie de l’idéal du moi, et la recherche souvent laborieuse de compromis”.

⁷⁴¹ In *Seminarie XI* stelt Lacan dat elke conceptie die het einde van de analyse als een identificatie met de analyticus definieert onvermijdelijk op haar limieten botst omdat hierdoor de werkelijke drijfkracht ontbreekt. Voorbij deze identificatie moet de verhouding en de afstand tussen object *a* en de grote I van de idealiserende identificatie worden gedefinieerd door de fundamentele veerkracht van de analytische operatie erin bestaat de afstand tussen I en *a* te handhaven: “Car le ressort fondamental de l’opération analytique, c’est le maintien de la distance entre le I et le *a*”. Indien de overdracht de vraag uit de drift puurt dan voert het verlangen van de analyticus haar naar de drift terug. Via deze weg isoleert hij *a* en houdt *a* op de grootst mogelijke afstand van I, die de analyticus door het subject wordt geappelleerd te incarneren. De analyticus moet zich van deze identificatie onthouden om te kunnen fungeren als ondersteuning van de separerende *a* (SXI: 244-245).

draait volledig rond het ‘Ik-ideaal’. Ongeveer vijftientig jaar later – 1960 – poneert de psychoanalytische literatuur dat de verhouding tussen de analysant en de analyticus steunt op het gegeven dat de analyticus over een ‘ideaal Ik’ beschikt. De betekenis van dit ‘ideale Ik’ is van een totaal andere orde dan wat we onder het ‘Ik-ideaal’ verstaan en verschilt grondig van de concrete betekenis van het ‘ideale Ik’ waaraan Lacan refereerde. Het betreft een ‘gerealiseerd’ ideaal Ik zoals we over een ideale auto spreken. Het is geen ideaal of droom van een wagen maar een heuse solide bolide. Dit wordt de uiteindelijke betekenis van de term ‘ideale Ik’. Lacan poneert dat het om meer dan een louter ‘littéraire’ verschuiving gaat. De betekenisverschuiving in het betekenaarskoppel ‘Ik en ideaal’ komt neer op een echte subjectieve implicatie van de analyticus. Een dergelijk effect hoeft niet echt te verwonderen want het betreft uiteindelijk het eindpunt van een avontuur dat voortvloeit uit het keerpunt van 1920 wanneer de eerste generatie psychoanalytici vaststellen dat de analytische interpretatie niet meer zoals voorheen werkt⁷⁴². Dit verbaasde Freud niet daar hij in zijn *Technische Geschriften*⁷⁴³ al aanmaande: ‘laat ons profiteren van de opening van het onbewuste want weldra zal het een andere truc vinden’⁷⁴⁴. Wat betekent dit voor de huidige generatie psychoanalytici die na deze vaststelling naar een aantal referentiepunten op zoek zijn? Het effect van het discours van de eerste generatie analytici op het effect van een vertoog – in casu het onbewuste – weet niet waarover gaat. Lacan beschouwt de mechanismen van het onbewuste als de effecten van een discours. Het effect van een discours dat steunt op het effect van een discours dat niet weet, het onbewuste, mondt noodzakelijk uit in een nieuwe kristallisatie van dit onbewuste effect dat dit vertoog flou maakt. Deze nieuwe kristallisatie slaat op de vastgestelde effecten die variëren in functie van de ophelderingen die de analyticus zijn patiënten geeft, i.e. wanneer hij tegenover hen bepaalde betekenaars hanteert. De subjectieve structuren die met deze nieuwe kristallisatie overeenkomen hoeven niet nieuw te zijn. Het betreft registers van aliënering in het subject zoals bijvoorbeeld het Ik, Boven-Ik of Ik-ideaal die als stabiele golven functioneren. Deze effecten immuniseren het subject in verhouding tot een bepaald discours en verhinderen dat de analyticus het subject naar zijn verlangen leidt. Dit alles verandert niets aan de knooppunten waar het zich als subject zal herkennen en installeren. Freud maakt deze vaststelling bij het hogervermelde keerpunt van 1920. Hij definieert stabiele punten⁷⁴⁵ en gefixeerde zones in de subjectieve constitutie van de mens omdat hij ze als constanten beschouwt. Hij wil ze niet tot regel verheffen maar als obstakel opheffen. Wanneer hij bijvoorbeeld het *Ich*, Ik op de voorgrond plaatst, doet hij dit niet om de zogenaamde synthetische functie van het Ik⁷⁴⁶ als een soort onherleidbare inertie te installeren. Nochtans

⁷⁴² Lacan in *La Chose freudienne*: “(…), il est bon de rappeler que la première résistance à quoi l’analyse a à faire, c’est celle du discours lui-même en tant qu’il est d’abord discours de l’opinion, et que toute objectivation psychologique s’avérera solidaire de ce discours. C’est en effet ce qui a motivé la simultanéité remarquable avec laquelle les burgraves de l’analyse sont arrivés à un point mort de leur pratique vers les années 1920: c’est qu’ils en savaient dès lors trop et pas assez, pour en faire reconnaître à leurs patients, qui n’en savaient guère moins, la vérité. Mais le principe dès lors adopté de la primauté à accorder à l’analyse de la résistance, est loin d’avoir conduit à un développement favorable” (E: 418-419).

⁷⁴³ Lacan refereert aan *Essais techniques* (SVIIIb: 394, St: 255) terwijl het de verzamelbundel *La technique psychanalytique* (Freud, 1981 [1953]) betreft, een Franse verzamelbundel met een aantal technische geschriften van Freud.

⁷⁴⁴ Lacan schetst hier de algemene strekking van Freuds artikel *De toekomstkansen van de psychoanalytische therapie* (F5: 276-287).

⁷⁴⁵ *Points stables*, ‘stabiele punten’ (St: 256, Elp: 147); *Besoin stables*, ‘stabiele behoeften’ (SVIIIb: 395).

⁷⁴⁶ Doorheen gans zijn onderwijs bestrijdt Lacan deze synthesefunctie van het Ik: “Je ne fais rien d’autre ici que d’exprimer, d’une façon un peu plus rigoureuse et qui met en évidence le paradoxe, le fait qu’il y a des conflits entre les pulsions et le moi et qu’il faut faire un choix. Il y en a qu’il adopte, il y en a qu’il n’adopte pas, c’est ce qu’on appelle, on ne sait pourquoi, la fonction de synthèse de moi, puisque au contraire cette synthèse ne se fait jamais – on ferait mieux de dire fonction de maîtrise” (SIII: 107-108).

werd dit na Freud zo geïnterpreteerd. Lacan stelt voor het bovenstaande als een *acting out*⁷⁴⁷ van de auto-installatie van het subject in verhouding tot de betekenaar en de realiteit te beschouwen. Dit opent nieuwe perspectieven voor de ‘analytische actie’ (SVIIIb: 393-395).

De analytische actie als antwoordpoging aan het onbewuste. Acting out

Lacan maakt hier een analyse van de analytische gemeenschap als massa georganiseerd door een analytisch ‘Ik-ideaal’ dat zich ontwikkelde onder de vorm van een aantal illusies met een prominente plaats voor het ‘sterke Ego’. Freud parafraserend, stelt hij dat dit onderdeel van zijn seminarie ‘Egopsychologie en massa-analyse’ zou kunnen heten. Lacan poneert dat de Egopsychologie⁷⁴⁸, die anno 1961 in de psychoanalytische theorie toonaangevend is, sinds een decennium⁷⁴⁹ de heropstart van een doeltreffende analytische werkzaamheid verhindert. Gezien deze evolutie, past het de analytische gemeenschap te interpellieren door een blik te werpen op wat de zuivere positie van de analyticus tegenover de analysant aantastte, daar de effecten van de actuele samenstelling en het discours van de analytische massa de analyticus determineren. Het betreft geen historisch ‘toeval’ maar een ‘impasse’ van de analytische actie. Het kan paradoxaal lijken, aldus Lacan, dat de term ‘actie’ op het niveau van de analyticus, die er zich het meest van schijnt te onthouden⁷⁵⁰, opnieuw wordt ondervraagd. Hij accentueert het originele reliëf dat de ervaring van de *acting out* in de analytische kuur elke thematische reflectie over de actie doordringt. Lacan refereert aan zijn uiteenzetting over de krachttoeren van een obsessieel subject in zijn *Rapport de Royaumont*⁷⁵¹ (SVIIIb: 395-396):

Na heel wat werk kon de man in kwestie zijn plaats in het destructieve spel van één van zijn ouders met het verlangen van de andere, herkennen. Door te verlangen zonder de Ander te vernietigen, ontdekt hij zijn onmacht en krijgt hij zicht op zijn eigen verlangen als verlangen van de Ander. Om tot dit punt te

⁷⁴⁷ Stécriture schrijft *artefacts*, ‘artefacten’ (St: 256).

⁷⁴⁸ De egopsychologie is een stroming in de psychoanalyse die voortbouwt op Freuds tweede topiek. Egofuncties zoals tot synthese, harmonie of integratie brengen, krijgen de nadruk. Het adaptieve aspect komt voorop te staan. Het autonome ego is een ingeboren mentaal apparaat, dat zich onafhankelijk van het Es ontwikkelt. De vroegere nadruk in de psychoanalyse op het belang van de driften is volgens deze gedachtegang fout. Vanaf de Tweede Wereldoorlog tot ongeveer 1970 was de egopsychologie de dominante stroming in de psychoanalyse en trachtte men haar uit te werken tot een algemene psychologie van het gedrag. In de psychoanalytische techniek betekende de egopsychologie ook minder nadruk op het naar boven brengen van onbewust materiaal door haar nadruk op de analyse van de Ik-functies en van de afweer. Lacan oefende vanaf de jaren vijftig scherpe kritiek op de theorie en praktijk van de egopsychologie, waarbij hij het ego omschreef als een bedrieglijke constructie, een *patch-work* van imaginaire identificaties (Stroeken, 2008 [1994]: 64).

⁷⁴⁹ Lacan spreekt dit uit op 31 mei 1961.

⁷⁵⁰ Freud noemt in *Opmerkingen over de overdrachtsliefde* voor het eerst de technische aanbeveling dat de behandeling in abstinentie dient te gebeuren: “Ik heb ook laten doorschemeren dat de analytische techniek het voor de arts tot een gebod maakt de naar liefde snakkende patiënte de verlangde bevrediging te onzeggen. De kuur moet in abstinentie worden uitgevoerd; ik bedoel daarmee niet alleen de fysieke ontbering, en ook niet ontbering van alles wat men begeert, want dat zou wellicht geen enkele patiënt verdragen. Maar ik wil de fundamentele stelling poneren dat men de noden en verlangens bij de patiënte, als krachten die tot arbeid en verandering aanzetten, moet laten voortbestaan en ervoor moet waken om ze door surrogaten te paaien” (F6: 441). In *Het Ik en het Es* verwijst Freud opnieuw naar deze regel met betrekking tot de goede afloop van de therapeutische bemoeienis: “Die is ten eerste afhankelijk van de intensiteit van het schuldgevoel, waar de therapie vaak geen tegenkracht van dezelfde orde van grootte tegenover kan stellen. Misschien ook van de vraag of de persoon van de analyticus het toelaat dat hij door de patiënt in de plaats van zijn Ik-ideaal wordt gesteld, waarmee de verleiding verbonden is om tegenover de patiënt de rol van profeet, zielenredder en heiland te spelen. Omdat de regels van de analyse zich resoluut tegen zo’n gebruik van de persoon van de arts verzetten, moet eerlijk worden erkend dat wij hier op een nieuwe barrière tegen de werkzaamheid van de analyse stuiten; de analyse dient immers niet de pathologische reacties onmogelijk te maken, maar moet voor het Ik van de patiënt de *vrijheid* scheppen om zus of zo te beslissen” (F8: 413, eigen cursivering).

⁷⁵¹ Het betreft het eerste rapport van het Internationaal Colloquium van Royaumont dat van 10 tot 13 juli 1958 plaatsvond (E: 919), eveneens gekend als *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* (E: 585-645).

komen, toont Lacan het subject zijn aanhoudende inspanningen om de Ander te beschermen door in het werk van de overdracht⁷⁵² alle kunstgrepen van het verwoorden uit te putten om de kleine ander van de grote Ander te onderscheiden. En hem vanuit de loge van de verveling van de Ander, het spel tussen de twee anderen – de kleine *a* en het Ik, zijn schaduw⁷⁵³ – doet arrangeren. Lacan stelt dat het subject aan het einde van zijn analyse de analyticus een rad voor de ogen draait door onder het mom van een penopauze – gezien zijn rijpere leeftijd – een impotentie voor te wenden waarmee hij tegelijkertijd die van de analyticus aanklaagt. De man is bij zijn maîtresse impotent en stelt haar voor om met een andere man te slapen om te zien wat dit geeft. Dezelfde nacht heeft zijn maîtresse een droom die ze prompt aan de uitgetelde man vertelt. De vrouw droomt dat ze een fallus heeft die ze onder haar kleren voelt. Daarnaast bezit ze een vagina waarvan ze verlangt dat haar gedroomde fallus er binnenwipt. Wanneer de patiënt dit verhaal aanhoort, hervindt hij op slag zijn krachten die hij glansrijk aan zijn kletskaus demonstreert (E: 630-631).

Hoe interpreteert Lacan dit klinisch vignet? Door de vraag die de man aan zijn maîtresse stelt, ontdekt de analyticus het gedurende lange tijd gestelde verzoek van de analysant om zijn verdrongen homoseksualiteit te bevestigen. Lacan analyseert niet de droom van de maîtresse maar het effect ervan op de patiënt. Hij laat de patiënt de waarheid lezen dat de weigering van de castratie eerst en vooral de weigering van de castratie van de Ander, de moeder is. Deze casus toont perfect wat Lacan aangeeft met het onbewuste verlangen is het verlangen van de Ander. De vrouw produceert de droom om – voorbij zijn vraag – aan het verlangen van de man te voldoen. Op dit moment laat de analyticus de patiënt de betekenaarsfunctie die de fallus in zijn verlangen heeft, vatten. De fallus opereert in de droom om het gebruik van het orgaan, dat hij representeert, terug te vinden. We kunnen dit aantonen door de plaats die de droom in de structuur van zijn verlangen viseert. Naast de inhoud van de droom is er het belangrijke gegeven dat de vrouw dit aan de man ‘vertelt’. Het volstaat niet dat ze zich in dit discours met een fallus voorstelt om haar erotische waarde terug te krijgen. Het bezit van een fallus volstaat niet om haar positie van object in het fantasma te herstellen. Het komt er voor de patiënt niet op aan deze fallus te ‘hebben’ omdat zijn verlangen erin bestaat de fallus te ‘zijn’. Het verlangen van de vrouw wijkt voor zijn verlangen doordat ze hem toont wat ze niet heeft. De maîtresse ‘zegt’ in haar droom dat het bezit van de fallus haar er niet minder doet naar verlangen. Dit raakt haar eigen ‘gebrek aan zijn’ dat voortspruit uit een exodus waar haar ‘zijn’ altijd ergens anders is (E: 630-633). De psychoanalyse leert dat de menselijke actie altijd in een verleiding of poging⁷⁵⁴ tot antwoord aan het onbewuste zit geïmpliceerd. De analytische actie is een antwoordpoging aan het onbewuste. Wanneer er tijdens een analyse bij een subject iets voorvalt, wordt dit gewoonlijk als een *acting out* beschreven. Lacan hanteert een algemene formule van de *acting out* omdat bij een particuliere invulling de betekenis vervaagt. *Acting out* als ‘hervat van het subject’ of ‘effect van de domheid van de analyticus’ verheelt waarover het werkelijk gaat. Het voorgaande kan uiteraard maar dan betreft het een particuliere definitie van de *acting out*. Gezien de analytische actie een antwoordpoging aan het onbewuste is, is de *acting out* het type actie waar op een bepaald moment van de kuur het subject een adequater antwoord eist. Elke denkbare actie staat in een bepaalde verhouding tot de opaciteit van het verdrongene. De meest oorspronkelijke actie verhoudt zich tot het meest oorspronkelijke verdrongene – het freudiaanse *Urverdrängt*. Hierover gaat het wanneer het subject zich in de meest oorspronkelijke *Versagung* engageert. Lacan drukt dit uit met de uitspraak dat er geen metataal is. Wiskunde is een metataal. Dit geldt niet voor het woord wanneer een subject zich in de taal engageert. Het is onmogelijk om over het woord te spreken zonder alle effecten van het woord te betrekken. Daarom stelt Lacan dat er op het niveau van het woord geen metataal of metadiscours is. Er bestaat bijgevolg geen actie die de effecten van het verdrongene definitief

⁷⁵² *Durcharbeitung* (E: 630).

⁷⁵³ Verder zal Lacan aan de hand van Pindarus uitspraak ‘De mens is een droom van zijn schaduw’ deze schaduw een imaginair statuut verlenen.

⁷⁵⁴ In (St: 256, Elp: 147) figureert naast *tentation*, ‘verleiding’ ook *tentative*, ‘poging’.

transcendeert. Indien we toch een dergelijke actie kunnen denken dan is het die specifieke actie waar het subject zich opheft en verdwijnt, i.e. fading of *aphanisis*. Over deze actie kan niets worden gezegd. De horizon van deze actie structureert het fantasma. Dit is de reden van Lacans algebraïsche schrijfwijze van het fantasma ($\$ \diamond a$) die zich enkel met krijt op het bord laat schrijven en niet in woorden laat formuleren. Er is een wezenlijke noodzakelijkheid om deze onzegbare plaats, waar het subject zich opheft en verdwijnt, niet uit het oog te verliezen. Enkel een algebraïsche schrijfwijze kan dit vrijwaren, aldus Lacan (SVIIIb: 396-398). Lacan bedoelt hiermee dat enkel een lege – i.e. ontdaan van alle imaginaire invulling – algebraïsche schrijfwijze dit verdwijnen, deze leegte die het verdwenen subject achterlaat, kan weergeven. Gezien het onmogelijk is om het fantasma in woorden te vatten, verlaat hij zich op algebraïsche symbolen. Enkel symbolen kunnen deze niet in woorden te vatten leegte omcirkelen.

Liefde en schuld

Lacan noemt het rechtstreekse verband tussen liefde en schuld in het artikel *Transference and love* van Jekels en Bergler een schitterende klinische ingeving⁷⁵⁵. In tegenstelling tot de pastorale waar de liefde in een hemelse gelukzaligheid baadt, beminnen we om aan de schuld te ontsnappen. Liefde is de behoefte om bemind te worden door degene die ons schuldig kan maken. Als hij ons bemint, gaat het stukken beter. Zelfs indien de schuld bij het ontluiken van de liefde of bij de blikseminslag van de verliefdheid niet altijd onmiddellijk aanwezig is, staat het vast dat er zich – ook in relaties die onder de meest poëtische auspiciën zijn ingewijd – na verloop van tijd een actieve censuur op het beminde object richt. Hierrond groepeerde zich een systeem van verbod en toestemming. Lacan beklemtoont dat we in de meest authentieke liefdesrelaties de invloed van het ‘Boven-Ik’ in zijn meest ondoorgrondelijke en confuse vorm niet uit het oog mogen verliezen. In het artikel van Jekels en Bergler lezen we enerzijds de bovenstaande klinische intuïtie en anderzijds het brute partiële gebruik van Freuds economische idee van het narcisme dat de libidineuze equatie uiteindelijk een restauratie van de primitieve integriteit viseert. Het betreft een re-integratie van Freuds *Abtrennung*⁷⁵⁶, i.e. alles wat het subject als van zich afgescheiden ervaart. Deze theoretische notie behoort tot één van de meest precare en haar functie in *Ter introductie van het narcisme* stelt een probleem. De auteurs zijn duidelijk bemerkt Lacan: de objectbezetting is een mirakel⁷⁵⁷. Ten tijde van de eerste generatie psychoanalytici, toen de vorming van analytici nog geen bandwerk⁷⁵⁸ was, was het nog mogelijk om de contouren van een positionele aporie uit te tekenen. Vanuit dit perspectief gaat het inderdaad om een mirakel, dixit Lacan. Indien het subject op libidineus vlak zo geconstitueerd is dat zijn doel erin bestaat zich te bevredigen in een volledige narcistische positie, rijst de vraag waarom het subject niet gewoon op deze positie blijft. Theoretisch kunnen we begrijpen dat het subject naar zijn beginpositie wil terugkeren. We kunnen echter moeilijk vatten wat deze enorme omweg, die de complexe en rijke structurering die we in de feiten

⁷⁵⁵ Jekels en Bergler (1949 [1933]: 327): “(...) feelings of guilt and anxiety gave their source in not being loved by the super-ego which is the fear of being unloved. This brings us directly to the problem of love”.

⁷⁵⁶ *Abtrennen*, ‘afschieden, afscheuren, afrukken’.

⁷⁵⁷ Jekels en Bergler (1949 [1933]: 325): “That the ego relinquishes a part of its libido in favour of an alien ego is anything but a matter of course which would make superfluous inquiry into basic causes; rather is it a miracle which urgently requires explanation. (...) As far as we know, there is in psycho-analytic literature only one direct clue to his puzzle: Freud says that the ego employs object cathexis in order to avoid an increased damming-up of the libido in the ego, which might be experienced as unpleasant. This explanation cannot be denied a certain degree of correctness. It is our purpose to investigate beyond this, and to seek the psychological motives which may explain this miracle of object cathexis which is ordinarily taken so much as a matter of course”.

⁷⁵⁸ Lacan verwijst met dit bandwerk naar het gegeven dat binnen een bepaalde psychoanalytische ‘massa’ alle analytici naar eenzelfde ‘ideaal’ worden gevormd. Wie niet aan het ideaal beantwoordt, gaat eruit zoals hijzelf overkwam in 1963 toen hij uit het IPA werd uitgesloten (Roudinesco, 1993: 333-342).

ontmoeten, conditioneert? Hierop willen de auteurs antwoorden. Ze zoeken Freuds voetsporen naar de drijfveer van het complexer-worden van de structuur van het subject, i.e. de intrede van het 'Ik-ideaal'. In *Ter introductie van het narcisme*, toont Freud dat het een kunstgreep betreft waarmee het subject zijn ideaal van almacht handhaaft⁷⁵⁹. De auteurs worden geconfronteerd met een definitie van het 'Ik-ideaal' dat de voordelen van de liefde voor het subject moet herstellen. Freud poneert dat dit 'Ik-ideaal' dat uit de eerste narcistische kwetsuren ontstaat, door zijn introjectie opnieuw wordt getemd. Voor het 'Boven-Ik' geldt een ander mechanisme want eveneens geïntrojecteerd, wordt het nooit heilzamer. De auteurs zoeken hun toevlucht tot de dialectiek van Eros en Thanatos en lopen volgens Lacan te hard van stapel (SVIIIb: 398-400).

De metafoor van de blitse bolide. Ik-ideaal en ideale Ik

Het 'ideale Ik' en het 'Ik-ideaal' staan in verhouding tot het behoud van het narcisme. Lacan verwijst naar een noodzakelijke modificatie van de psychoanalytische theorie met betrekking tot het 'Ego' die in het *Spiegelstadium* haar neerslag vond (SVIIIb: 401):

Het volstaat daar het spiegelstadium te verstaan *als een identificatie* in de volle betekenis die de analyse aan deze term verleent: te weten de transformatie die zich bij het subject voltrekt wanneer het een beeld op zich neemt, – waarvan de voorbestemming tot dit fase-effect voldoende aangeduid wordt door het gebruik, in de theorie, van de antieke term *imago*. Het jubelend assumeren van zijn spiegelbeeld door het kleine menskenkind dat in dit *infans*-stadium een wezen is dat nog volop ondergedompeld zit in motorische onmacht en afhankelijkheid van het voeden, zal ons bijgevolg in een exemplarische situatie de symbolische matrijs lijken te tonen waarin het *Ik (Je)* in een primordiale vorm wordt gestort, vóór de taal het in het universele zijn functie van subject bezorgt. Deze vorm zou overigens veeleer aan te duiden zijn als *Ideaal-Ik (je-idéal)*, als we hem in een gekend register zouden willen onderbrengen, in die zin dat hij ook de wortelstronk van de secundaire identificatie zal vormen, waarvan we onder deze term de functies van libidinale normalisering herkennen. Maar het belangrijkste punt is dat deze vorm de instantie van het *Ego (moi)* reeds voor zijn sociale determinatie, situeert in een lijn van fictie, nooit volledig te achterhalen voor het enkele individu – of veeleer, die slechts asymptotisch zijn subjectwording zal vervoegen, wat ook het succes moge wezen van de dialectische syntheses waardoor het *ik (je)* zijn niet-afgestemd zijn op zijn eigen realiteit moet oplossen (Lacan, 1984 [1949]: 10).

Welke consequentie heeft dit voor de economie van het 'ideale Ik' en het 'Ik-ideaal' in relatie tot het behoud van het narcisme? Lacan verklaart het onderscheid tussen beide concepten aan de hand van de metafoor van de blitse bolide. Het 'ideale Ik' is een fils à papa aan het stuur van zijn blitse sportwagen waarmee hij allerhande halsbrekende toeren uithaalt. Het lot tartend neemt hij onverantwoorde risico's, de regels van de wegcode en de veiligheid uitdagend. In dit register van het 'ideale Ik' moet hij tonen dat hij sterker, sneller, stoerder is dan de anderen. Wat is nu zijn verhouding tot het 'Ik-ideaal'? Het 'Ik-ideaal' laat het 'ideale Ik' niet alleen zonder object want indien de kerel zich aan dergelijke scabreuze manoeuvres overgeeft, doet hij dit enkel om een meid binnen te doen. Gaat het om de meid of om de manier waarop? Het verlangen op zich is in dit geval minder belangrijk dan de manier om het in te lossen. En juist daarom kan de meid bijkomstig zijn en zelfs ontbreken. Wanneer dit 'ideale Ik' zijn plaats in het fantasma ($\$ \diamond a$) inneemt, verschuift iets tussen $\$$ en a waardoor $\$$ verdwijnt. Dit verschuivende element is *phi*, ϕ , de imaginaire fallus (SVIIIb: 401-402). Het 'Ik-ideaal' dat rechtstreeks in verhouding staat tot het 'ideale Ik', wordt geconstitueerd doordat de kerel een

⁷⁵⁹ Freud: "Een deel van het gevoel van eigenwaarde is van primaire aard, een rest van het infantiele narcisme, een ander deel stamt uit de door ervaring bevestigde almacht (het voldoen aan het Ik-ideaal), een derde deel uit de bevrediging van de objectlibido" (F6: 352).

blitse bolide heeft omdat hij een rijkeluiszootje is. In een ander geval, wordt de dochter lid van de communistische partij om vader een hak te zetten. Zowel het rijkeluiszootje als de dochter zouden volledig in de door vader georganiseerde wereld worden ingelijfd, indien er geen betekenaar ‘vader’ zou zijn die juist toelaat om er zich aan te onttrekken. Zo kunnen ze zich inbeelden dat ze vader op de zenuwen werken en er nog in slagen ook. De introjectie van het vaderbeeld is het instrument waardoor de jongen en het meisje zich kunnen ‘extrojecteren’⁷⁶⁰ van de objectieve situatie. De introjectie betekent dat het subject zich organiseert zodat de vader – onder de vorm van een ‘Ik-ideaal’ – een betekenaar is waardoor de zoon zonder veel bezwaar zichzelf achter het stuur van zijn bolide kan aanschouwen of de dochter haar partijkaart verbrandt. Indien het subject door deze geïntrojecteerde betekenaar onder een afkeurend oordeel valt, is dit voor het narcisme uiterst schadelijk. We kunnen niet stellen dat de functie van het ‘Ik-ideaal’ massief de coalescentie van de narcistische winst realiseert. Lacan illustreert dit met zijn schema van de ‘illusie van de omgekeerde vaas’ die hij in de volgende hoofdstukken verder zal uitwerken (SVIIIb: 402-403):

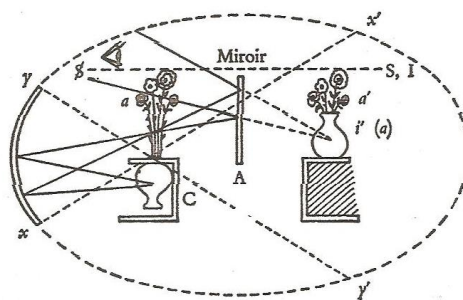


Schéma complet (SVIIIb: 406; E: 674)

Slechts vanuit één punt \$ in de optische constructie kunnen we rond de bloemen van het verlangen *a*, door de weerkaatsing van een sferische spiegel *xy*, het reële beeld van een vaas *i(a)*⁷⁶¹ zien opduiken. Anders geformuleerd, in de particuliere structuur van de mens is de hypertrofie van het Ego⁷⁶² aan zijn prematuriteit gelieerd. Het noodzakelijke onderscheid tussen de plaats van de narcistische winst en de plaats van het ‘Ik-ideaal’, verplicht tot een ondervraging van hun differente verhouding tot de liefde, die onder geen beding confuus de analyse van de overdracht mag binnensluipen (SVIIIb: 403).

De patiënte met de prachtige boezem

Lacan illustreert aan de hand van een klinisch fragment hoe hij een tijdlang als ‘Ik-ideaal’ voor een patiënte functioneerde. De patiënte zette haar echtgenoot geregeld hoorns op en wist wonderwel de verschillende posities van haar verlangen te handhaven en te ontplooien. Ze organiseert dit binnen haar gezin mits haar analyse perfect⁷⁶³. Lacan realiseerde gedurende een

⁷⁶⁰ Dit is een vertaling van het Franse neologisme *extrojecter* als antoniem van *introjecter*

⁷⁶¹ Dit figureert niet op het ‘complete schema’ maar wel op Lacans vereenvoudigde bordschema. Cf. infra.

⁷⁶² De stenotypie vertoont hier een lacune en geen enkele versie met nota’s laat toe de volgende hypothetische suggesties te ondersteunen (St: 261). *Seuil* schijft ‘ego’ (SVIIIb: 403) en *Stécriture* schrijft ‘Moi’, de Franse vertaling van Ego. Beide versies vullen de stenografische lacune inhoudelijk op identieke wijze op.

⁷⁶³ Lacan stelt dat, indien zijn geheugen hem niet in de steek laat, Freud ergens het woord *Knödelmoraal*, ‘knoedelmoraal’ bezigt in verband met de bevrediging van de vrouw (SVIIIb: 403). *Stécriture* vermeldt dat het een lacune in de stenotypie betreft en schrijft *neue Moral*, ‘nieuwe moraal’ (St: 261). Volgens (Elp: 148) laat Lacans geheugen hem wel degelijk in de steek en citeert hij verkeerdelijk. In *Opmerkingen over de overdracht* schrijft Freud: “Bij één categorie vrouwen zal deze poging om de liefdesoverdracht voor de analytische arbeid te behouden zonder haar te bevredigen overigens niet slagen. Dit betreft vrouwen, behept met een elementaire gepassioneerdeheid die geen surrogaten verdraagt, natuurkinderen die het stoffelijke niet willen ruilen voor het psychische, die – om met de woorden van de dichter te spreken – alleen openstaan voor ‘soeplogica

ganse tijd haar 'Ik-ideaal' voor zover hij het ideale punt was waar de orde zich handhaaft. Vanaf dat punt wordt alle wanorde mogelijk. Het feit dat haar analyticus voor een immoralist doorging, was van geen tel. Indien hij de onhandigheid had gehad om een van haar uitspattingen goed te keuren dan waren de gevolgen niet te overzien. Meer nog, al wat ze kon ontwaren van zijn eigen atypische gezinsstructuur en opvoedingsprincipes liet bij haar een diepe kwetsuur na die vlug herstelde. De analyticus hoeft absoluut niet aan alle ideale beelden die de analysant van zijn persoon vormt, te beantwoorden. De patiënte gaf bij elke gelegenheid eenvoudigweg te kennen dat ze niets over zijn persoon wenste te weten. Enkel de garantie dat hij aangaande haar persoon niet zou morren, was werkelijk van belang. Wat betekent deze eis van moreel conformisme? Aangaande de werkelijke krachtendynamiek heeft de analyticus hier een woordje te zeggen. De afgrond geopend, zouden we voor de perfecte conformiteit van de idealen en de realiteit van de analyse kunnen 'doen alsof'. Maar stelt Lacan wat we vooral moeten afschermen tegenover elk mogelijk protest is het gegeven dat de vrouw de mooiste boezem van de hele stad had. Iets wat lingerieverkoopsters nooit tegenspreken (SVIIIb: 403-404). Zonder dat Lacan het met zoveel woorden zegt, schetst hij met deze laatste opmerking een perfect imaginair 'ideaal Ik'. Denken we aan Polyxena's perfect gevormde borsten. Lacan zal de verhouding van het 'Ik-ideaal' en het 'ideale Ik' in de overdracht in hoofdstuk twee en vier verder uitwerken op basis van een diepgaande bespreking van de optische illusie van het omgekeerde boeket.

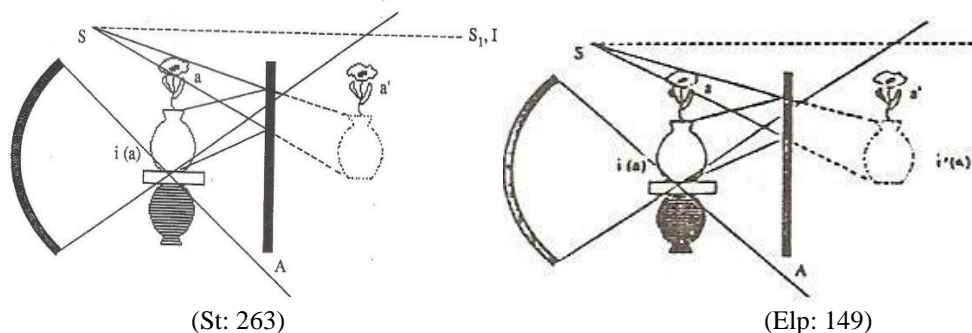
met knoedelargumenten'. Bij deze personen staat men voor de keus: de liefde beantwoorden of zich de volle vijandigheid van de versmade vrouw op de hals halen. In beide gevallen kan men de belangen der kuur niet behartigen. Onverrichterzake moet men zich terugtrekken en worstelt dan met het probleem hoe het vermogen tot neurose samengaat met een zo onbuigzame behoefte aan liefde" (F6: 442-443). De dichter waarvan sprake in het citaat is Heine (*Die Wanderratten*).

2. De *inziger* Zug-identificatie

Lacan tracht te formuleren wat de psychoanalyticus werkelijk moet zijn om aan de overdracht te antwoorden. Deze vraag impliceert dat we proberen te vatten wat hij in de toekomst moet en kan zijn. In *Transference and Love* benaderen Jekels en Bergler deze problematiek vanuit de functie van het narcisme in relatie tot alle mogelijke libidineuze investeringen. Lacan ontwikkelt in dit hoofdstuk zijn eigen specifieke positie aangaande deze materie die een uitbreiding van de algemeen gangbare opvatting impliceert. Deze uitbreiding zal ons bewust maken van enkele valkuilen in de particuliere positie van de psychoanalyticus die analytici doorgaans voorstaan (SVIIIb: 405-406).

De metafoor van het omgekeerde boeket

Lacan maakt een ruwe bordschets⁷⁶⁴ van een klassieke ervaring in de fysica – de illusie van het omgekeerde boeket (SVIIIb: 406):



Dankzij de operatie van een sferische spiegel verschijnt een reëel beeld $i(a)$ en geen virtueel beeld dat door een vlakke spiegel A wordt weerkaatst. Als aan een aantal technische voorwaarden is voldaan, verschijnt een beeld van een boeket a , dat in werkelijkheid verborgen is onder een ondersteuning C ⁷⁶⁵, bovenop deze laatste. Wegens het metaforische gebruik van de voorstelling wordt de authentieke vaas zelf verborgen onder de ondersteuning. Deze vaas verschijnt als een reëel beeld $i(a)$ op voorwaarde dat het oog van de observator S ⁷⁶⁶ aan specifieke condities voldoet. Het moet zich op voldoende afstand bevinden en zich bovendien in een conisch veld situeren dat wordt afgebakend door de snijlijnen die de uiteinden van de sferische spiegel in het brandpunt verbinden. Indien het oog voldoende ver verwijderd is, laat het toe iets waar te nemen dat enkel door zijn contouren wordt ondersteund en een visuele projectie in de ruimte toelaat. Dit platte beeld geeft de indruk van een volume. Lacan gebruikt deze optische opstelling als metafoor. Indien we veronderstellen dat het observerende oog ingesloten is in het spatiale veld waar deze illusie zich produceert dan zal het deze illusie vanuit een punt percipiëren van waaruit het de illusie onmogelijk rechtstreeks kan waarnemen. Om deze perceptie mogelijk te maken is de kunstgreep van een platte spiegel nodig. Lacan noemt deze platte spiegel in functie van het metaforische gebruik A waar in de spiegeling voor het oog de illusie van ‘een virtueel beeld van een reëel beeld’ verschijnt. Anders gesteld, het oog ziet in de spiegeling van een virtueel beeld $i'(a)$ dezelfde illusie die in de reële ruimte $i(a)$ verschijnt.

⁷⁶⁴ De bordschets figureert niet in *Seuil*. Lacan plaatst op deze bordtekening $i(a)$ dat niet op het *schéma complet* staat (cf. supra) en tekent de vaas van het reële beeld die noodzakelijk is om de verhouding van $i(a)$, $i'(a)$ tot I die hij in deze les uiteenzet, te vatten (Elp: 149).

⁷⁶⁵ De letter C figureert op het *schéma complet*. Cf. supra.

⁷⁶⁶ S op het bordschema; \$ op het *schéma complet*. Cf. supra.

Net zoals in de klassieke ervaring laat de vaas met het boeket een zodanige adaptatie van het oog toe dat het reële beeld in de ruimte verschijnt. Omgekeerd, veronderstellen we een reëel boeket dat het reële beeld van de vaas aan haar basis omvat. Lacan noemt de vlakke spiegel A, het reële beeld van de vaas $i(a)$ en de bloemen a . Deze voorstelling verduidelijkt de implicaties van de functie van het narcisme waarin het 'Ik-ideaal' de veerkrachtige rol speelt die Freuds *Ter introductie van het narcisme* eraan toeschrijft. Het 'Ik-ideaal' is de stuwende kracht van het type identificatie dat een fundamentele weerslag op het overdrachtsfenomeen heeft (SVIIIb: 406-408).

Het Ik-ideaal volgens Jekels en Bergler. Het niemandsland tussen eros en thanatos

Lacan koos doelbewust het artikel van Jekels en Bergler omdat het exemplarisch is voor de manier waarop het 'Ik-ideaal' in het psychoanalytische milieu van de jaren dertig⁷⁶⁷ gecreëerd en algemeen verbreid werd. Hoe concipieerden de auteurs het 'Ik-ideaal'? Om de doeltreffendheid van het 'Ik-ideaal' in de functie van de overdracht te vatten, beschouwen ze het 'Ik-ideaal' als een binnenin het subject georganiseerd veld. Lacan spreekt van een eerder naïeve conceptie tegen het licht van zijn conceptuele triade waarin het imaginaire, symbolische en reële worden onderscheiden. Wegens de onduidelijkheid die ontstaat door het gebrek aan afgebakende topologische referenties moet dit georganiseerde veld ruimtelijk quasi als een oppervlak of een volume worden voorgesteld. Deze vorm levert de ondersteuning en het fundament voor het idee van een identificatie. Kort, het betreft een differentiatie binnen een bepaald topisch veld die door de identificatie wordt bewerkstelligd. Jekels en Bergler stellen zich vragen over de economische functie van deze geïdentificeerde vormen. Lacan volgt deze vraagstelling niet. Hij gaat niet dieper in op de causale noodzaak van de voorgestelde oplossing van de auteurs maar wel op de oplossing zelf, die steunt op de veronderstelling dat het desbetreffende veld door een neutrale energie wordt bezet. Wat betekent de introductie van die neutrale energie in de analytische dynamiek (SVIIIb: 408-409)?

We conceive the ego ideal to be a 'neutral zone', lying between two countries. We believe further that, just as in war every effort is made by neighbouring belligerents to occupy at the outset any neutral strip of land, here too the possession of the ego ideal is the real goal and object of the seesaw struggle between the two great opponents, Eros and Thanatos. This conception of the neutral character of the ego ideal is, in our view, a very gradual development, traversing a number of preliminary stages. In very state of this development we find the two basic drives to be at work and from this point of view one may, very schematically, speak of two roots of ego ideal development (Jekels & Bergler, 1949 [1933]: 328-329).

De auteurs beschouwen het 'Ik-ideaal' als een neutrale zone, een niemandsland, dat Eros en Thanatos alternerend innemen. Op deze wijze hanteren Jekels en Bergler de nieuwe dialectiek van de libidineuze investering. Eros en Thanatos zijn twee primordiale fataliteiten die achter de analytische dialectiek schuilen. In dit neutrale veld situeert zich het noodlot of zoals Freud poneert met betrekking tot de drift, *das Schicksal*⁷⁶⁸. Het komt er op aan dit veld met haar economische functie op een dusdanige manier te denken dat het bruikbaar wordt voor haar eigen functie van 'Ik-ideaal' en voor het gegeven dat de analyticus wordt geappelleerd op de plaats van het 'Ik-ideaal' te functioneren, aldus de auteurs. We bevinden ons in de hoogste regionen van de metapsychologie, aldus Lacan. Nu stelt zich de vraag hoe we de oorsprong van het 'Ik-ideaal' moeten denken. Volgens de auteurs valt de oorsprong van het 'Ik-ideaal' niet los te zien van die van het 'Boven-Ik'. Er zit voor hen blijkbaar niets anders op dan deze oorsprong onder de vorm van een creatie van Thanatos te concipiëren. Uitgaande van de notie van een

⁷⁶⁷ De tekst werd voor het eerst gebracht voor de Weense Psychoanalytische Vereniging op 8 november 1933 en werd voor het eerst gepubliceerd in *Imago*, XX, 1934 (Jekels & Bergler, 1949 [1933]: 325).

⁷⁶⁸ Lacan refereert aan Freuds artikel *Triebe und Treibschicksale, Driften en hun lotgevalen* (F7: 17-44).

oorspronkelijk narcisme met haar perfecte libidineuze investering en van de veronderstelling dat het primordiale object oorspronkelijk in een narcistische sfeer in het subject is ingesloten – een primitieve monade van genot – waarmee de zuigeling is geïdentificeerd, kan volgens Lacan hieruit moeilijk een subjectieve uitweg worden gedacht. Ook de auteurs bestempelen een dergelijke deductie als onmogelijk. Deze subjectieve uitweg wordt wel mogelijk wanneer in deze primitieve monade de verwoestende kracht van Thanatos wordt ingevoegd. Dit is de bron die het subject verplicht uit zijn narcistische zelfomzwachteling te breken. Met andere woorden, de auteurs schrijven aan Thanatos de creatie van het object toe. Voor Lacan vormt dit geen onoverkomelijk probleem. Het is binnen een dynamisch perspectief denkbaar dat op een betekenisvol moment tijdens de eerste infantiele ervaringen een agressiemoment de eerste differentiatie van betekenisvolle objecten doorvoert. Van zodra het conflict losbarst, kan dit object worden geïntrojecteerd. Dit is het klassieke freudiaanse schema van de introjectie van een imperatief, verbiedend, conflictueus object. De introjectie van dit object – de vader, bijvoorbeeld, in een eerste rudimentaire schematisering van het Oedipuscomplex – constitueert het Boven-Ik⁷⁶⁹. Dit is een gunstige vooruitgang vanuit libidineus standpunt want door de introjectie komt het in een narcistische sfeer waardoor het voor het subject een libidineus geïnvesteerd object kan worden. Het is gemakkelijker zich te laten beminnen door het ‘Ik-ideaal’ dan door het object dat op een bepaald moment zijn origineel was, dixit Lacan. Ondanks deze introjectie blijft het een lastige instantie. Deze ambiguïteit brengt de auteurs ertoe het thema van een neutraal investeringsveld – dat alternerend door Eros en Thanatos wordt bezet – te introduceren (SVIIIb: 409-411). In een tweede tijd wordt de functie van het ‘Ik-ideaal’ in de verliefdheid en de hypnose⁷⁷⁰ geïntroduceerd waar het geïntrojecteerde ‘Ik-ideaal’ op een object wordt geprojecteerd. Indien dit geïntrojecteerde ‘Ik-ideaal’ opnieuw op een object wordt geprojecteerd, wordt het voor het subject het object van zijn liefdesinvestering. Na deze tweede projectie introduceren de auteurs een tweede re-introjectie. In extreme toestanden – bijvoorbeeld bij de manie⁷⁷¹ – kan het ‘Ik-ideaal’, meegevoerd door het enthousiasme van de liefde door de tweede projectie, voor het subject dezelfde functie die zich in de relatie van totale afhankelijkheid van de verliefdheid installeert, vervullen. Het ‘Ik-ideaal’ kan equivalent worden met wat in de liefde het ‘geliefd willen worden’ volledig bevredigt. Niettegenstaande

⁷⁶⁹ Freud schrijft in *Het Ik en het Boven-ik*: “Zo kan men als zeer algemeen resultaat van de door het Oedipuscomplex beheerste seksuele fase een bezinksel in het Ik postuleren, dat bestaat in de vorming van deze beide, op enigerlei wijze met elkaar overeengebrachte identificaties. Deze Ik-verandering behoudt haar speciale positie, ze komt als Ik-ideaal of Boven-Ik tegenover de overige inhoud van het Ik te staan. Maar het Boven-Ik is niet simpel een residu van de eerste objectkeuzes van het Es, het heeft ook de betekenis van een krachtige reactieformatie hiertegen. Zijn relatie met het Ik beperkt zich niet tot de maning: ‘Zo (als vader) moet je zijn’, ze omvat ook het verbod: ‘Zo (als vader) mag je niet zijn, je mag dus niet doen wat hij allemaal doet; heel wat blijft hem voorbehouden.’ (...) Het Boven-Ik zal het karakter van de vader bewaren; hoe sterker het Oedipuscomplex was en hoe sneller het (onder invloed van autoriteit, godsdienstonderwijs, school, lectuur) is verdrongen, des te strenger zal later het Boven-Ik als geweten, mogelijk als onbewust schuldgevoel, heersen over het Ik” (F8: 399).

⁷⁷⁰ Cf. *Verliefdheid en hypnose* in *Massapsychologie en Ik-analyse* (F8: 263-267).

⁷⁷¹ Freud beschouwt de manie als “de symptomatisch tegengestelde toestand van de melancholie. Melancholie en manie worstelen met hetzelfde complex waarvoor het Ik bij de melancholie het onderspit delft, terwijl het bij de manie dit complex de baas is geworden. Alle toestanden van vreugde, jubel of triomf die het normale beeld van de manie toont, geven dezelfde economische bepaaldheid te zien. Het gaat bij deze toestanden om een inwerking waardoor een grote psychische inspanning overbodig wordt zodat ze beschikbaar is voor velerlei toepassingen en mogelijkheden van afvoer. Freud geeft het voorbeeld van iemand die een langdurige en moeizame strijd uiteindelijk met succes bekroond ziet. Al deze situaties worden gekenmerkt door een opgewekte stemming, tekenen dat het vreugdeffect wordt afgevoerd, en door een toegenomen bereidwilligheid om van alles te ondernemen, net zoals een manie en in volstrekte tegenstelling tot de depressie en remming van een melancholie. Bij manie moet het Ik het verlies van het object of de rouw om het verlies overwonnen hebben en is het totale kwantum aan tegenbezetting beschikbaar gekomen. Wie manisch is demonstreert dat hij zich bevrijd heeft van het object dat hem had doen lijden, door als uitgehongerd op jacht te gaan naar nieuwe objectbezettingen” (F7: 143-144).

de klinische illustraties die de auteurs in hun artikel aandragen duidelijk herkenbaar zijn, blijft Lacan, naar eigen zeggen, op zijn conceptuele honger zitten (SVIIIb: 411-412).

De introductie van de Ander in het optische schema

Om dit euvel te verhelpen, werkt Lacan zijn optische montage verder uit. Vooreerst merkt hij op dat zijn optische schema net als elke andere beschrijving van een topische ruimte niets van doen heeft met het organische. Lacan stelt dat hij niet tot de club behoort die zich inbeeldt dat door een lobotomie het Boven-Ik kan worden verwijderd. Voor Lacan gaat het over iets van een totaal andere orde. Wat articuleert de werking van dit apparaat? Er is een structurele reden voor de introductie van deze optische metafoor. De spiegel intervenueert omdat wat van de orde van de spiegel is veel verder gaat dan het model van de imaginaire veerkracht. Dit optische schema gaat verder dan de concrete ervaring van een kind voor het reële oppervlak van een vlakke spiegel. De vlakke spiegel in deze huidige opstelling kent een andere werking. Het schema introduceert de functie van de Ander. In het optische apparaat staat A op het niveau van de vlakke spiegel, voor zover zijn functie in de elaboraties van het narcisme – ‘Ik-ideaal’ en ‘ideaal Ik’ – is geïmpliceerd (SVIIIb: 412-413). Om te vermijden dat het schema een droge beschrijving wordt en een arbitraire indruk wekt, introduceert Lacan het schema aan de hand van zijn commentaar op de auteurs. De destructiedrift – Thanatos volgens Jekels en Bergler, de haat volgens Lacan – creëert het object. Wat na dit destructief effect van het object rest, noemt Lacan het imaginaire veld. Wat rest – wat overblijft van het object na het libidineuze effect van de destructiedrift, na de implicatie van het ‘thanatogene’ effect – is wat het object in een vorm vereeuwigd of voor eeuwig als model in het imaginaire fixeert. Het beeld transcendeert de beweging of het veranderlijke van het leven in de zin dat het beeld de levende overleeft. Dit is een van de eerste stappen van de kunst in het antieke *voûς*⁷⁷², *nous*, ‘denken’. De beeldhouwkunst vereeuwigd de sterveling. Dit is de functie die, in Lacans uitwerking van de spiegel, door het beeld van het subject wordt opgenomen. Wanneer het subject dit beeld percipieert dan krijgt het niet alleen een beeld voorgeschoteld waarin het zich herkent maar eveneens een beeld dat zich als een ideaal *Urbild*, ‘oerbeeld’ toont. Lacan omschrijft dit *Urbild* als iets dat tegelijk voor en achter is, iets dat altijd is, iets dat middels zichzelf bestaat. Het betreft iets waarvoor het subject door zijn prematuriteit zijn verdeeldheid ervaart en over onvoldoende motorische coördinatie beschikt om er als een geheel op te antwoorden. Het gedrag van een klein kind dat zijn eerste pasjes waagt of iets wil beet nemen, wordt door asymmetrie en onaangepastheid gekenmerkt⁷⁷³. Het is opmerkelijk hoe dat onstabiele⁷⁷⁴ wezen voor zijn eigen spiegelbeeld met een expressief gekir spartelt en kronkelt. Het toont het contrast tussen zijn spiegelbeeld waarmee het obstinaat speelt en de incoördinatie van zijn handelingen. Deze thematiek van het spiegelstadium laat toe de hernieuwing van de mogelijkheid van een ‘zelfbreuk’, ‘zelfverscheuring’, ‘zelfbeet’⁷⁷⁵ te vatten voor wat tegelijkertijd zichzelf en de ander is. Er is een bepaalde conflictdimensie van ‘ofwel..., ofwel...’ Het subject moet ‘ofwel’ de ander verdragen als een ondragelijk beeld, ‘ofwel’ het beeld van de ander liquideren. De link tussen het beeld en de agressiviteit valt hier perfect te articuleren (SVIIIb: 413-414).

Is vanaf dit punt een ontwikkeling van het individu denkbaar die in voldoende objectconsistentie en diversifiëring van de objectfase uitmondt? Deze denkoefening werd in elk

⁷⁷² *voûς*, *nous* of *vóος*, *noos*, ‘(het) denken, kennen, denkvermogen, geest, verstand; overleg, inzicht; gedachte, gezindheid; manier van denken, mening; wens, bedoeling, wil, plan; betekenis’.

⁷⁷³ Cf. Lacan (1984 [1949]: 10).

⁷⁷⁴ Lacan verwijst op dit punt naar de immaturiteit van het cerebellum, het orgaan dat onder andere instaat voor de coördinatie van bewegingen. Schade veroorzaakt schokkerige bewegingen en evenwichtsstoornissen. Het is een van de eerste neurologische structuren die door alcohol wordt beïnvloed, wat de bewegingsproblemen bij dronkenschap verklaart (Brysbaert, 2014: 56-57).

⁷⁷⁵ Lacan gebruikt respectievelijk *autobrisement*, *autodéchirement*, *automorsure* (SVIIIb: 414).

geval betracht, aldus Lacan. De hegeliaanse dialectiek van het gewetensconflict is al bij al niets anders dan een poging tot uitwerking van een wereld van het menselijke denken uitgaande van een zuiver in oorsprong radicaal imaginair en destructief conflict⁷⁷⁶. Lacan stelt dat vertrekkend van deze radicale imaginaire oorsprong onmogelijk valt af te leiden wat de hegeliaanse dialectiek denkt er te kunnen uit afleiden. De ongekende implicaties, die deze dialectiek laten functioneren, kunnen zich niet met deze imaginaire ondersteuning tevreden stellen. Indien de hand die naar de medemens reikt met een steen is gewapend en de hand van de bedreigde die hand tegenhoudt; indien ze die steen samen neerleggen en een object van overeenkomst of twist constitueren, dan wordt dit de eerste steen van de objectwereld maar verder gaat dit niet, met andere woorden niets kan hierop worden verder gebouwd. Dit roept de apologie op van ‘hij die de eerste steen werpt’⁷⁷⁷. Eerst en vooral mag deze steen niet worden geworpen en eenmaal die steen niet wordt geworpen, zullen we die ook voor niets anders meer werpen. Maar opdat zich een dialectiek zou installeren, is het noodzakelijk dat het register van de Ander tussenkomt. Dit drukt Lacans optische schema uit. Enkel als een derde term, de Ander, intervenieert in de verhouding tussen het Ik en de kleine ander kan een vruchtbare narcistische relatie functioneren. Het gedrag van het kind voor de spiegel illustreert dit. Het kind gezeten op de arm van een volwassene kijkt naar zijn spiegelbeeld. De hoofdbeweging van het kind is van kapitaal belang. Na de captatie door de eerste spelletjes met zijn spiegelbeeld, draait het zijn hoofd naar de volwassene die het draagt, i.e. de Ander. De verwijzing naar de Ander speelt een essentiële rol. Lacan plaatst de functie van de Ander in verhouding tot het ‘ideale Ik’ en het ‘Ik-ideaal’ in de ontwikkeling van het subject (SVIIIb: 414-415).

Het ideale-Ik. A als ondersteuning van de imaginaire identificatie

Door deze Ander waarnaar het kind zich voor de spiegel omdraait, ontstaat het teken ‘beeld van a’, *i(a)*, een spiegelbeeld dat tegelijk begerenswaardig en destructief is. Deze Ander, waarnaar het subject zich omkeert, ondersteunt de identificatie van het subject met zijn spiegelbeeld. Vanaf dit oorspronkelijke moment wordt het antagonistische karakter van het ‘ideale Ik’ duidelijk. In deze spiegelsituatie ontdebelt zich op het niveau van de Ander het ‘verlangde Ik’ en het ‘authentieke Ik’⁷⁷⁸. In deze oorspronkelijke situatie is het ‘ideale Ik’ al aanwezig en moet het ‘authentieke Ik’ nog ontwikkelen. Doorheen deze evolutie ontstaat het ‘authentieke Ik’ dat ondanks zijn imperfectie wordt bemind. Zo functioneert het ‘ideale Ik’. Het verdere verloop van zijn ontwikkeling gebeurt tegen de stroom in met alle risico’s van dien (SVIIIb: 415-416).

Het Ik-ideaal. De regressieve identificatie in de liefde

⁷⁷⁶ Hegel (2013 [1807]: 125) onderscheidt in *Fenomenologie van de geest* een zelfstandig zelfbewustzijn, de heer en een onzelfstandig zelfbewustzijn, de knecht. Lacan alludeert hoogstwaarschijnlijk op Hegels uitspraak: “De verhouding van de twee zelfbewustzijnen is dus zo bepaald dat ze zichzelf en elkaar in de strijd op leven en dood *bevestigen*. (...). Het individu dat zijn leven nooit op het spel heeft gezet, kan misschien als *persoon* worden erkend, maar het heeft de waarheid van dat erkend-worden als van een zelfstandig zelfbewustzijn niet bereikt. Elk individu moet net zo streven naar de dood van het andere, als het zijn eigen leven in de waagschaal stelt, want het andere heeft voor het zelfbewustzijn niet meer waarde dan hetzelf; zijn wezen presenteert zich aan het zelfbewustzijn als iets anders, het is buiten zichzelf, het moet zijn buiten-zichzelf-zijn opheffen; het andere is een op veel manieren verstrikt en zijnd bewustzijn en moet zijn anders-zijn als zuiver voor-zich-zijn of als absolute negatie aanschouwen”.

⁷⁷⁷ “Wie van jullie zonder zonde is, laat die als eerste een steen naar haar werpen” (Joh. 8: 7).

⁷⁷⁸ *Seuil* schrijft foutief *authent-Ich* (SVIIIb: 416). *Stécriture* suggereert *das echte Ich* (St: 270, Elp: 153). *Authentisch*, ‘echt, authentiek, origineel, oorspronkelijk, betrouwbaar’ is correct Duits (Elp: 153). Het is niet denkbeeldig dat Lacan vanuit *Authentisch* het neologisme *authent-Ich* construeert. In dit geval zou het dan uiteraard niet om een dwaling gaan zoals *Stécriture* aangeeft.

De functie van het ‘Ik-ideaal’ is noch de Ander⁷⁷⁹, noch de introjectie⁷⁸⁰ van de Ander. Lacan linkt het ‘Ik-ideaal’ aan de identificatie. Hij refereert eerst aan de drie vormen van identificatie die in *Massapsychologie en Ik-analyse* figureren (SVIIIb: 416). Freud onderscheidt de pre-oedipale identificatie met de vader, de regressieve identificatie in de liefde en de hysterische identificatie van het verlangen (F8: 257-259). Primo, de pre-oedipale identificatie met de vader⁷⁸¹. Volgens Lacan betreft het geen logische fase maar een ontwikkelingsfase die zich vóór het ontstaan van het Oedipuscomplex situeert. Door deze primordiale identificatie met de vader ontstaat het verlangen naar de moeder waardoor de vader een rivaal wordt. Lacan beweert niet dat deze fase klinisch is gefundeerd maar het feit dat Freud ze noodzakelijk acht, mogen we niet als gebazel afdoen. Er moet voor Freud wel degelijk een reden zijn die deze voorafgaande fase noodzaakt. Het vervolg van Lacans vertoog zal dit verduidelijken. Secundo, de regressieve identificatie in de liefde⁷⁸². De regressieve identificatie ontstaat in de liefdesrelatie wanneer het object de liefde weigert. Het subject is door een regressief proces in staat om zich te identificeren met het object dat het in de liefdesreis teleurstelt (SVIIIb: 417). We verduidelijken met Freuds formule aangaande het verschil tussen een ‘identificatie’ en een ‘objectrelatie’. Bij een identificatie willen we de ander ‘zijn’. In een objectrelatie willen we de ander ‘hebben’. Het verschil slaat op het gegeven of de binding haar aangrijpingspunt bij het ‘subject’ dan wel bij het ‘object’ van het Ik heeft. De regressieve identificatie in de liefde betekent dat we het liefdesobject willen ‘zijn’ omdat we het niet kunnen ‘hebben’. De schadeloosstelling voor het niet ‘hebben’ wordt het ‘zijn’: “de identificatie is in de plaats gekomen van de objectkeuze, de objectkeuze is geregredeerd naar de identificatie” (F8: 258). Tercio: de hysterische identificatie van het verlangen⁷⁸³. Deze derde manier van identificatie ontstaat doordat het subject in de ander een globale situatie herkent (SVIIIb: 417). Na de situering van deze drie identificatievormen, zoomt Lacan in op de regressieve identificatie in de liefde. Hij beklemtoont één specifieke zin in Freuds tekst:

Het is opmerkelijk dat het Ik bij deze identificaties soms de niet-geliefde, soms de geliefde persoon kopieert. Het moet ons ook opvallen dat in beide gevallen de identificatie van partiële, uiterst beperkte aard is, maar *één trek* [*einzigem Zug*] aan de objectpersoon ontleent (F8: 258-259, GWXIII: 117, eigen cursivering).

Deze *einzigem Zug*, ‘ene trek’ convergeert met de notie van de betekenaar. Het is geen betekenaar in strikte zin maar eerder een teken daar die ene trek niet tot een batterij betekenaars in relatie staat. De *einzigem Zug* definieert het precieze karakter van de oorspronkelijke referentie aan de Ander in de narcistische relatie. Het is het antwoord op de vraag hoe het subject de blik van de Ander – die de voorkeur voor één van beide vijandige tweelingbroers, het Ik en zijn spiegelbeeld, om de haverklap kan laten kantelen – interioriseert. De blik van de Ander wordt namelijk door een *einzigem Zug* geïnterioriseerd. Er is geen nood aan een georganiseerd veld en een massieve introjectie daar die ene trek volstaat. Dit punt ‘grote I’ van de enige trek wordt in het verdere verloop van het spiegelspel afgesteld. Het volstaat dat het subject daar coïncideert in zijn verhouding tot de Ander opdat die *einzigem Zug* tot zijn beschikking zou staan. Lacan formuleert een radicaal conceptueel onderscheid tussen het ‘Ik-

⁷⁷⁹ De Ander functioneert hier enkel als de plaats waar zich de eeuwige referentie van het Ik tot dit beeld constitueert en waarmee het zich identificeert. Het Ik dient zich slechts als problematisch aan vanaf de blik van de Ander. Dat deze blik wordt geïnterioriseerd, betekent niet dat hij verward mag worden met de plaats en de ondersteuning die als ‘ideaal Ik’ werd geconstitueerd (SVIIIb: 416).

⁷⁸⁰ Deze introjectie zou een globale *Einfühlung*, [*Einfühlungsvermögen*, ‘inlevingsvermogen’] veronderstellen van de reële persoon die het kind voor de spiegel ondersteunt. Dit gaat te ver volgens Lacan (SVIIIb: 416).

⁷⁸¹ Cf. (F8: 257).

⁷⁸² Cf. (F8: 258-259).

⁷⁸³ Cf. (F8: 259).

ideaal' en het 'ideale Ik': het 'Ik-ideaal' is een symbolische introjectie en het 'ideale Ik' is een imaginaire projectie. De narcistische bevrediging, die zich in de verhouding tot het 'ideale Ik' ontwikkelt, hangt af van de verwijzing naar deze primordiale symbolische term: de *éinziger Zug*, de ene trek. Lacan poneert dat dit van kapitaal belang is voor zijn verdere theoretische ontwikkelingen (SVIIIb: 417-418).

Liefde, vraag en verlangen

Volgens Lacan valt de liefde enkel in het perspectief van de vraag te vatten. De liefde bestaat bijgevolg enkel voor een spreekwezen. Het register van de liefde ontwikkelt zich in het 'onvoorwaardelijke' van de vraag, wat uit het vragen an sich volgt. Wat men ook vraagt in het zuivere register van de vraag⁷⁸⁴, altijd is het een vraag om gehoord te worden. Het betreft een gehoord worden 'voor niets'. Dit 'voor niets' impliceert de plaats van het verlangen. Juist omdat de vraag onvoorwaardelijk is, gaat het niet om een verlangen naar 'iets' maar om het verlangen zonder meer. Hieruit volgt ab initio de metafoor van de verlangende. De metafoor van de verlangende in de liefde impliceert het verlangde⁷⁸⁵. Het verlangde van het subject is het verlangende in de ander. Dit kan enkel wanneer het subject zelf als begeerlijk (*désirable*) wordt gekwalificeerd. Dit vraagt het subject in de vraag naar liefde. Op dit punt herinnert Lacan aan zijn formule 'liefde is geven wat men niet heeft'. Beminnen is enkel mogelijk als we 'niet-hebben'. De liefde als antwoord impliceert het domein van het 'niet-hebben'. Deze ontdekking mag integraal op Plato's conto. Enkel Penia, armoede kan de Liefde ontvangen door zich op een feestavond te laten bezwangeren. En stelt Lacan, aan Poros refererend, geven wat men heeft, is een feest maar geen liefde (SVIIIb: 418-419).

De analyticus is geen rijke of heilige

Lacans theorie over de liefde impliceert dat beminnen voor de rijke altijd een weigering inhoudt. Dit brengt ergernis teweeg bij degenen aan wie men weigert maar ook bij de rijke. De *Versagung*, 'weigering' van de rijke is overal. Het is niet zomaar een kenmerk van de gierigheid maar een constitutief element voor de positie van de rijke. Lacan verwijst naar het folkloristische thema van *Griselda*⁷⁸⁶ om te illustreren dat rijken een kwalijke reputatie hebben. Progressieven houden niet van rijken. Misschien maakt deze haat tegen de rijke deel uit van een sluipweg die naar een revolte tegen de liefde leidt? Anders gesteld, het leidt tot een negatie, een *Verneinung* van de deugd van de armoede, die aan de basis van een zekere miskenning van de liefde kan liggen. Voor de analyticus staat het vast dat er zich voor de rijke een grote moeilijkheid om te beminnen voordoet. Een prediker uit Galilea merkte dit eerder al op (SVIIIb: 419-420). Lacan verwijst naar Jesus' verhaal over de rijke man en de bedelaar Lazarus in het *Lucas-evangelie*. Wanneer ze sterven wordt de rijke in het dodenrijk gekweld door vlammen en rust Lazarus aan Abrahams hart. Abraham tot de rijke: "Kind, bedenk wel dat jij je deel van het goede al tijdens je leven hebt ontvangen, terwijl Lazarus niets dan ongeluk heeft gekend;

⁷⁸⁴ Lacan bedoelt met dit 'zuivere' register dat het geen vraag naar 'iets' betreft (SVIIIb: 418).

⁷⁸⁵ *Stécriture* schrijft *désir*, 'verlangen' (St: 272).

⁷⁸⁶ De lotgevallen van Griselda lezen we in Boccaccio's *Decamerone*: "De markies van Saluzzo zwicht voor de smeebeden van zijn omgeving en besluit te trouwen. Hij staat erop zijn vrouw zelf te kiezen en laat zijn oog vallen op de boerendochter Griselda. Nadat ze hem twee kinderen heeft geschonken, maakt hij haar wijs dat hij die allebei heeft laten ombrengen. Vervolgens geeft hij haar te verstaan dat hij haar beu is, jaagt haar in haar hemd de deur uit, haalt zijn eigen dochter weer in huis en doet alsof het om zijn bruid gaat. Als hij merkt dat Griselda dit alles lijdzaam ondergaat, wordt ze hem dierbaarder dan ooit. Hij laat haar terugkeren, stelt haar de inmiddels opgegroeide kinderen voor, erkent haar als markiezin en laat haar als zodanig eren" (Boccaccio, 2003 [1348]: 744). We vinden het verhaal ook als *Het verhaal van de klerk* in *The Canterbury Tales* van Chaucer (2005 [1995]: 256-292).

nu vindt hij hier troost, maar lijd jij pijn” (Bijbel, 2005 [2004]: 108-109; Luc, 16: 19-31). Vanuit dit perspectief valt de rijke eerder te beklagen dat te haten, alhoewel haten een manier van beminnen kan zijn. Wat vaststaat, is dat de rijkdom neigt om onvermogen te maken. Dit verklaart bijvoorbeeld de noodzaak tot uitvluchten, aldus Lacan. De rijke wordt verplicht te kopen omdat hij rijk is. Om zich te herpakken en zijn vermogen terug te vinden, dwingt hij zichzelf om al kopende te geringschatten. Het gemakkelijkste middel waarover hij beschikt, is niet betalen. Zo hoopt hij het verlangen van de Ander – dat hij nimmer rechtstreeks kan bereiken – te provoceren (SVIIIb: 420).

Lacan vestigt nu de aandacht op de positie van de heilige die, naar zijn zeggen, niet losstaat van de thematiek van de rijkdom. In *Le Père humilié* plaatst Claudel Orian in de rol van heilige. De tekst vermeldt expliciet dat Orian aan Pensée – die gelukkig zelf genoeg gewapend is om met geweld te nemen, dixit Lacan – niets wil geven omdat hij overloopt van vreugde⁷⁸⁷ en deze rijkdom niet wil verkwanselen aan een vluchtig avontuurtje. Claudels poëtische creatie van Oriens functie in de tragedie impliceert dat de heilige een rijke is. Hij stelt alles in het werk om zich de look van een arme aan te meten maar juist hierin toont hij zich een rijke, en nog de smerigste van allen, want het betreft een rijkdom waar men niet zo gemakkelijk van afkomt. De heilige plaatst zich volledig in het domein van het ‘hebben’. Hij weigert wel enkele futiliteiten maar enkel met het doel alles te bezitten. In hagiografieën zien we dat de heilige enkel God kan beminnen als naam van zijn genot dat uiteindelijk altijd afdoende monstrueus blijkt. Lacan beschouwt zijn anekdotische opmerking over de heilige als één van de noodzakelijke ondersteuning om de positie van de analyticus in kaart te brengen. Voor alle duidelijkheid, Lacan zet de analyticus niet bij in het rijtje van de heiligen. De heilige is onder geen beding het ideaal van de analyticus. Het vraagstuk van het ideaal dat zich in de kern van de problematiek van de positie van de analyticus situeert, ontwikkelt Lacan in de volgende pagina’s verder (SVIIIb: 421-422). Vooraleer Lacan zijn ontwikkeling aangaande de idealiserende identificatie in de overdracht in hoofdstuk vier verder zet, focust hij in hoofdstuk drie op een andere verhouding tot het verlangen namelijk die van de angst en op de positie die de analyticus tegenover de angst in de overdracht dient in te nemen.

⁷⁸⁷ Cf. Claudel (1948 [1920]: 152; I.3).

3. Angst en verlangen

De angst als handhaver van de verhouding tot het verlangen

In *Remming, symptoom en angst* stelt Freud de economische vraag vanwaar de energie van het angstsignaal komt (SVIIIb: 423)? Lacan focust op een welbepaalde zin: “Het Ik trekt de (voorbewuste) bezetting van de te verdringen driftrepresentant terug en gebruikt haar voor het vrijmaken van onlust (angst)⁷⁸⁸” (F9: 201). Lacan vertrekt van het fantasma ($\$ \diamond a$) als drager van het verlangen. De functie van de twee elementen en hun functionele verhouding valt niet in woorden te vatten. Daardoor ziet Lacan zich verplicht ze te ondersteunen met twee algebraïsche termen. $\$$ staat in verhouding tot de fading van het subject en a heeft met het object van het verlangen te maken. Deze symbolisatie toont dat het verlangen niet in een eenvoudige subjectieve verhouding tot het object staat. Het volstaat niet te zeggen dat in de verhouding van het subject tot het object, het verlangen een mediatie of een reflectieve overgang omvat wanneer het subject zich in een bewuste verhouding tot het object denkt. Wat betekent de terugtrekking van de bezetting van de driftrepresentant toegepast op Lacans formule ($\$ \diamond a$)? Angst ontstaat wanneer de bezetting of investering van de kleine a op $\$$ wordt teruggevoerd. Deze niet te vatten $\$$ kunnen we enkel als ‘plaats’ concipiëren. Het is een plaats en geen reflectief punt van het subject dat zich als verlangend vat. Nochtans is de plaats in het fantasma waar het subject zich als verlangend zou kunnen vatten altijd voorbehouden; zelfs zodanig dat ze gewoonlijk door $i(a)$ wordt bezet. Lacan bemerkt dat $i(a)$ deze plaats niet noodzakelijk maar wel gewoonlijk bezet. Dit $i(a)$ drukt in de ‘illusie van de omgekeerde vaas’ de functie van het reële beeld uit. Dit beeld wekt de indruk de basis van de bloemstengels, die de kleine a symboliseren, te omvatten. Het betreft een narcistisch beeld dat in het fantasma de illusie vervult van een ineengrijping⁷⁸⁹ met het verlangen, i.e. de illusie van het bezit van zijn object. Indien $\$$ de plaats is die van tijd tot tijd leeg is, kunnen we denken dat de productie van het angstsignaal aan haar appel beantwoordt. Het angstsignaal ontstaat als antwoord op het appel van de lege plaats van $\$$. Freud stelt dat het angstsignaal op het niveau van het Ik⁷⁹⁰ ontstaat zoals we in het bovenstaande citaat kunnen lezen. Lacan hoopt met zijn formules iets meer over dit ‘niveau van het Ik’ te zeggen. Zijn schrijfwijze en schetsen zullen in elk geval toelaten de vraag te analyseren, preciezer te formuleren en een aantal punten die voor Freud op een impasse uitlopen, te overstijgen (SVIIIb: 424-425). Wanneer Freud stelt dat er geen groot kwantum energie nodig is voor de noodzakelijke economische transformatie die het angstsignaal produceert, wijst hij op het verband tussen de productie van het signaal en iets van de orde van *Verzicht*, ‘het afstand doen’, dat dicht aanleunt bij de *Versagung*, ‘weigering’ die toe te schrijven is aan het gegeven dat het subject is gebarreerd. De verdringing van de driftrepresentant doet denken aan het verdwijnen van het subject, vandaar de schrijfwijze $\$$. Lacan duidt hier de plaats aan waar de analyticus zich werkelijk moet bevinden. De analyticus bezet deze plaats niet altijd maar het is de plaats waar hij wacht. Het woord ‘wachten’ krijgt hier zijn volle gewicht want het gaat over de functie van de *Erwartung*, ‘verwachting’ om de plaats van $\$$ in het fantasma te structureren. Het angstsignaal produceert zich op een plaats die door $i(a)$ – het Ik als beeld van de ander, als functie van de miskenning – kan worden bezet. Het bezet deze plaats niet zoals dit beeld maar als ‘plaats’, voor zover dit beeld bij gelegenheid

⁷⁸⁸ Lacan citeert deze zin in het Duits: “Das Ich zieht die (vorbewusste) Besetzung von der zu verdrängenden Triebrepräsenz ab und verwendet sie für die Unlust- (*Angst*)- Entbindung” (SVIIIb: 423, GWXIV: 120).

⁷⁸⁹ Lacan gebruikt het werkwoord *coapter* dat in het Frans niet bestaat. Het substantief *coaptation* betekent in de biologische betekenis ‘een ineengrijping (van twee organen)’.

⁷⁹⁰ Freud noemt “het Ik de eigenlijke zetel van angst” (F9: 201).

kan verdwijnen. Lacan merkt op dat hij niet beweert dat het ontbreken van het beeld de angst laat opborrelen maar wel dat de spiegelrelatie – de oorspronkelijke relatie van het subject tot zijn spiegelbeeld – in een agressieve reactie ontstaat. Het spiegelstadium staat in verhouding tot de angst. Lacan geeft aan dat om de agressiviteit te vatten, we ons op de tijdsdimensie moeten richten. Wanneer het spiegelbeeld de geïncarneerde ander wordt, is er niet alleen sprake van een ruimtelijke dimensie maar ook van een tijdsdimensie – ‘Ik heb haast om me gelijk te zien aan hem, waarzonder ik niet zou weten waar ik ben’. De functie van de haast⁷⁹¹ – de wijze waarop de mens zich verhaast om op de mens te gelijken – is niet de angst. Angst doet zich voor op het niveau van het verlangen. Dat is de reden waarom Lacan op het fantasma focust om de angst te benaderen (SVIIIb: 425-426).

In de verhouding van het subject tot het verlangen staat de analyticus op de plaats van het object van het verlangen, waarvan we veronderstellen dat er een bedreiging vanuit gaat die het ‘te verdringen’ determineert. Wat verwacht het subject, gesteld tegenover een gevaarlijk object, van iemand die de plaats van de metgezel inneemt? Het subject verwacht een angstsignaal dat het bij een reëel gevaar op de vlucht doet slaan. Lacan verwijst naar de functie van het signaal bij kuddedieren. Het dier dat op uitkijk staat, waakt over het opdoemen van de vijand van de kudde. De gazelle of antilope maakt een alarmerend geluid en de ganse kudde stuift in dezelfde richting uiteen. Het gaat er, volgens Lacan, op dezelfde wijze aan toe voor het angstsignaal. Het subject ontvangt het angstsignaal van zijn alter ego, van de ander die zijn Ik constitueert (SVIIIb: 427). Lacan waarschuwt eerder voor het gevaar van het altruïsme⁷⁹² of de valkuil van het medelijden. Het medelijden dat de mens ervan weerhoudt de ander kwaad te berokkenen. En er bijvoorbeeld voor zorgt de arme meid te huwen waarmee beide huwelijkspartners lange tijd verveeld zitten. Het kostbare medelijden, het altruïsme, is slechts de afdekking van iets anders. Dit valt in de psychoanalyse gemakkelijk te observeren. Het medelijden verstikt de obsessie. Het eerste dat opvalt, is dat wat hij respecteert, wat hij niet wil aanraken in het beeld van de ander, zijn eigen beeld is. Indien het niet aanraken van dit beeld niet zorgvuldig is gegarandeerd, ontstaat angst. Angst waarvoor? Niet voor de ander waar hij weerspiegeld wordt, zoals de arme meid in zijn verbeelding die altijd harder blijkt dan hij wil geloven. Gesteld voor de arme meid, knijpt hij ’m niet voor zijn ‘zelfbeeld’, $i(a)$ maar wel voor de andere a , het ‘object a van zijn verlangen’. De angst produceert zich topisch op de plaats van $i(a)$, op de plaats van het Ik volgens Freud, maar er ontstaat enkel een angstsignaal in relatie tot het object van het verlangen indien dit object het ‘ideale Ik’, $i(a)$ verstoort. Het angstsignaal heeft een noodzakelijk verband met het object van het verlangen. Haar functie beperkt zich niet tot de waarschuwing om het op een lopen te zetten. Daarnaast, handhaaft dit signaal de verhouding tot het object van het verlangen. Dit is de sleutel van wat Freud beklemtoont wanneer hij de angst van het gevaar en de hulpeloosheid⁷⁹³ onderscheidt. In de hulpeloosheid wordt het subject overrompeld door een binnendringende situatie die het niet

⁷⁹¹ We mogen deze functie niet verwarren met de functie van de ‘logische’ haast (SVIIIb: 426). Wanneer Lacan het onderscheid tussen het subject van het uitspreken (*énonciation*) en dat van het uitgesprokene (*énoncé*) aan de hand van de zinsnede ‘*Je crains qu’il ne vienne*’ illustreert, situeert hij deze functie van de haast in het ‘*ne*’ waar we het subject van het uitspreken (*énonciation*) aantreffen. De functie van de logische haast pint zich vast in ‘*avant qu’il ne vienne*’. Het energetisch correlatief is de ‘vermoeidheid van het subject’ dat we strikt van de fysieke vermoeidheid moeten onderscheiden (E: 664).

⁷⁹² Lacan formuleerde in deel een zijn kritiek op het altruïsme.

⁷⁹³ “Angst is dus enerzijds verwachting van het trauma, anderzijds de getemperde herhaling ervan. De beide kenmerken die ons aan angst zijn opgevallen, hebben dus een verschillende oorsprong. Zijn relatie met de verwachting hoort bij de gevaarsituatie, zijn onbepaaldheid en objectloosheid bij de traumatische situatie van hulpeloosheid, waarop in de gevaarsituatie vooruit wordt gelopen. Na dit exposé van de reeks angst – gevaar – hulpeloosheid (trauma) kunnen wij de zaak samenvatten: de gevaarsituatie is de herkende, herinnerde, verwachte situatie van hulpeloosheid. Angst is de oorspronkelijke reactie op de hulpeloosheid in het trauma, die later in de gevaarsituatie als hulpsignaal wordt gereproduceerd. Het Ik, dat het trauma passief heeft beleefd, herhaalt nu actief een getemperde reproductie daarvan, in de hoop zijn verloop zelfstandig te kunnen sturen” (F9: 263).

aankan. Tussen deze intrusie en de benen nemen bestaat een andere oplossing namelijk het kenmerk van de *Erwartung*, de ‘verwachting’ van de angst. Dit vormt de centrale trek. Dat het daarnaast ook de reden voor de vlucht kan zijn, is bijkomstig aldus Lacan (SVIIIb: 427-428). Het essentiële kenmerk van de angst is de ‘verwachting’. Lacan verwijst hiernaar wanneer hij stelt dat de angst een radicale manier is waarop de verhouding tot het verlangen wordt gehandhaafd. Wanneer het object verdwijnt – door weerstand of defensiemechanismen –, rest de verwachting, de richting naar de plaats van het ontbrekende object. Het betreft een ‘onbestemd object’ of een object waarmee we een verhouding van ‘oplosbaarheid’ onderhouden. Op dit punt is de angst de ultieme radicale manier waarop het subject zijn verhouding tot het verlangen in stand houdt. Zelfs indien dit op een onhoudbare manier gebeurt. Er zijn nog andere manieren om de verhouding tot het verlangen te schragen met betrekking tot het onhoudbare karakter van het object. Zo kan het statuut van het verlangen in de histerie als ‘onbevredigbaar’ en in de dwangneurose als ‘onmogelijk’ worden gedefinieerd. De fobie van haar kant stut haar verhouding tot het verlangen in de vorm van ‘angst’. Ze is de instandhouding van de verhouding tot het verlangen in de angst. De plaats van het object, dat door de angst wordt gevisieerd, is de functie van het fobische object, grote *Phi*, Φ . In het fobische object, neemt de fallus de waarde van alle betekenaars aan – bij gelegenheid die van de vader. Bij de kleine Hans springt de gelijktijdige af- en aanwezigheid van de vader in het oog. Het betreft de afwezigheid van de ‘reële’ vader en de aanwezigheid van de ‘symbolische’ vader⁷⁹⁴. Dat alles zich op hetzelfde plan kan afspelen, komt omdat het fobische object de mogelijkheid bezit om een bepaalde ontbrekende functie te ondersteunen, waaraan het subject ten onder zou gaan, mocht de angst daar niet verschijnen (SVIIIb: 429-430).

De functie van het angstsignaal waarschuwt voor iets zeer belangrijks binnen de psychoanalytische praxis. De angst waar het subject aan wordt blootgesteld, is niet enkel intern voor het subject. De neuroticus is, naar een uitdrukking van Breton, een communicerend vat⁷⁹⁵. De angst van de neuroticus is een angst die hij bij de Ander gaat zoeken. Indien de analyticus hiermee, in de economie van een analyse, geen rekening houdt, gaat hij zwaar de mist in. De analyticus kan zich het hoofd breken over waar een kleine angsteruptie vandaan komt op een moment waarop hij het niet verwacht. Het hoeft niet noodzakelijk de angst van het subject te zijn, waarvoor de analyticus in de analytische praktijk al maanden op voorhand werd gewaarschuwd. Het kan ook die van de burens of van de analytici zijn. De analyticus denkt hiermee uit de voeten te kunnen omdat hij op voorhand werd gewaarschuwd. Lacan vreest dat dit de analyticus voor bitter weinig waarschuwt want wat deze waarschuwing werkelijk inhoudt, is dat zijn angst niet in het spel mag treden. De analyse moet aseptisch zijn aangaande de angst van de analyticus. Lacan beweert dat het gegeven dat de analyticus zijn angst in zijn eigen analyse achter zich liet, niet veel zoden aan de dijk zet. Wat werkelijk telt, is dat de analyticus weet in welke actuele toestand hij zich in verhouding tot zijn verlangen bevindt opdat niet, middels hem, het angstsignaal of de angst in de analyse van de analysant zou opduiken. Indien de angst toch de kop opsteekt, stort ze zich in de economie van het subject. De angst zoekt de weg van het verlangen van het subject op het niveau van de Ander, die de analyticus voor het subject incarneert. De functie van de Ander moet interveniëren, wil de angst als signaal plots opdoemen (SVIIIb: 430-431).

Het subject versus de kudde

De verwijzing naar de kudde toont dat het signaal zich binnen een imaginaire communicatieve functie manifesteert. Dat de angst een signaal is, betekent dat het van een ander komt. De

⁷⁹⁴ Volgens *Stécriture* is de reële vader, de vader van Hans en de symbolische vader, Freud (St: 279).

⁷⁹⁵ Lacan verwijst naar *Les Vases communicants* (Breton, 1996 [1955]). Breton wil in dit boek aantonen dat de reële wereld en die van de droom één zijn.

menselijke kudde onderscheidt zich van de dierlijke omdat voor elk subject geldt dat het zelf de vijand van zijn kudde is. Lacan bemerkt dat we in de referentie aan de kudde, een interessante transpositie vinden van wat Freud onder de vorm van het interne gevaar articuleert. Lacan vindt er de bevestiging dat het individuele en collectieve van eenzelfde niveau zijn. Wat met betrekking tot dit interne gevaar voor het individuele niveau geldt, is evenzeer geldig voor het collectieve niveau. Het interne gevaar is zowel voor het subject als voor de kudde identiek. Dit komt door de originaliteit van de positie van het verlangen zelf. Voor zover het verlangen ontstaat om het tekort aan zekerheid op te vullen, wordt het subject geconfronteerd met het gegeven dat het niet enkel een kuddedier is. Het subject is het wel een beetje maar al zijn elementaire acties worden ernstig verstoord door het feit dat die in de verhouding tot de betekenaar liggen ingebed. Het kuddedier dat door het signaal van de alerte waker vlucht, 'is' de kudde. Het spreekwezen is in essentie een 'tekort-aan-zijn' dat ontstaat in verhouding tot een vertoog – zoals bijvoorbeeld poëzie. Een dergelijke actie, die zich niet op het vlak van coherentie of collectieve verdediging afspeelt, komt de kudde niet goed uit. Meer nog, de kudde wil van de actie van het subject niet weten. Ook de realiteit wil er niet van weten omdat de realiteit de som van de zekerheden is die door de optelsom van een reeks voorgaande acties werd geaccumuleerd. Anders gesteld, het nieuws komt altijd slecht aan. Het voorgaande laat toe de minieme angstopswelling die ontstaat wanneer het werkelijk om het verlangen van het subject gaat, correct te situeren. Het vormt tegelijk het alledaagse en wezenlijke van de psychoanalytische ervaring. De psychoanalyse leert twee essentiële zaken, aldus Lacan. Ten eerste, dat het verlangen fundamenteel verschilt van de behoefte. Ten tweede, dat het verlangen in se voor het individu gevaarlijk is door haar bedreiging voor de kudde (SVIIIb: 431-432).

De analyticus op de positie van zuiver verlangende

Nu stelt Lacan een fundamentele vraag met betrekking tot de positie van de analyticus. Wat moet de *Versagung*, 'weigeren' van de analyticus inhouden? Een vruchtbare *Versagung* van de analyticus bestaat erin dat de analyticus zijn eigen angst aan het subject weigert en de plaats waar hij als ander wordt geappelleerd om het angstsignaal te geven, leeg houdt. De zuivere plaats van de analyticus – gedefinieerd in en door het fantasma – is de plaats van de 'puur verlangende', *erastès* of *eron*. Los van het gegeven of het subject op de positie van *eromenos* of *eromenon* komt, produceert de functie van het verlangen zich altijd ergens. Daarom legde Lacan zich in het begin van zijn seminarie toe op een doorgedreven ontcijfering van de theorie van de liefde in het *Banket* (SVIIIb: 432). Hoe kunnen we concipiëren dat een subject de plaats van de 'zuiver verlangende' inneemt? Het impliceert dat het subject in de relatie tot de ander elke mogelijke veronderstelling van begeerlijkheid⁷⁹⁶ laat varen. Sokrates' antwoorden in de Alkibiades-scène geven hiervan een impressie. Enerzijds beweert Sokrates niets van liefdeszaken te weten⁷⁹⁷ terwijl alles wat over hem de ronde doet, aantoonde dat hij onuitputtelijk 'verlangend' is. Maar wanneer hij zich in de positie van de 'verlangende' zou moeten tonen tegenover Alkibiades' scandaaluzen publieke agressie, is er letterlijk niemand meer. Sokrates is een ongrijpbaar menselijk enigma – vandaar zijn *atopia*. Wat is nu de plaats van de 'verlangende'? Lacan stelt deze plaats tegenover die van de 'smekende' in de smeekbede want in de smeekbede ziet de smekende zich smeken. Het prototype van de smekende is Priamos, koning van Troje, wanneer hij het lichaam van zijn gesneuvelde zoon Hektor in het kamp van

⁷⁹⁶ *Être désirable* (SVIIIb: 433).

⁷⁹⁷ Dit is schijnbaar in tegenspraak met Sokrates' bewering, dat hij niets weet uitgezonderd aangaande liefdesaangelegenheden, die voor een algemeen geldende uitspraak kan doorgaan. Lacan refereert hier specifiek aan de Alkibiades-scène waarbij hij het onderscheid tussen de liefde en het verlangen beklemtoont en waarbij hij blijkbaar een uitzondering op de algemeen geldende reden maakt.

de Danaërs aan Achilles smekend terugvraagt⁷⁹⁸. Lacan vestigt de aandacht op het feit dat Priamos het in zijn smeekbede niet zozeer over Hektor maar over Achilles' vader Peleus heeft. Priamos, in de positie van de smekende, presenteert in zijn vraag zelf de figuur van de smekende. In zijn smeekbeden ontdebelt Priamos zijn personage met een andere afwezige namelijk Achilles' vader. Het is noodzakelijk dat Priamos' smeekbede via een ander passeert. Hij roept zelfs niet zozeer Peleus op maar wel de vaderfiguur die, door vijandige burens belaagd, weet dat hij nog zijn zoon heeft. Zo treffen we in elke smeekbede de plaats van de smekende binnen het vertoog van de smekende aan. Voor de verlangende gaat dit niet op. Juist daarom maakt Lacan deze omweg via de smekende. De verlangende kan niets over zichzelf zeggen zonder zich als verlangende te vernietigen. Dit definieert de zuivere plaats van het verlangende subject. Elke articulatiepoging op het niveau van het verlangen faalt. Vanaf het ogenblik dat het subject spreekt, belandt het in het register van de vraag, i.e. het register van de betekenaar. En dat is uiteraard van een totaal andere orde (SVIIIb: 433-434). Het voorgaande is belangrijk bij de formulering van de specifieke plaats van de analyticus. Lacan rondt af met een formule. Indien de angst een ondersteunende relatie met het verlangen heeft, kunnen we door een omkering van de termen stellen dat het verlangen een remedie is voor de angst. Het is gemakkelijker zich te handhaven in de positie van het verlangen dan in de positie van de angst, volgens Lacan. Dit zou voor de analyticus kunnen betekenen dat het handig is over een zorgvuldig voorbereid verlangen te beschikken zodat hij geen kwantum angst de analyse binnenbrengt, wat uiteraard niet opportuun is. Dit is absoluut niet de weg die Lacan wil gaan. De fundamentele vraag slaat niet op het 'redmiddel' van het verlangen maar wel op de 'verhouding' tot het verlangen (SVIIIb: 434-435).

⁷⁹⁸ Maar Priamos sprak smekend tot Achilles: 'Denk even aan je vader, godgelijke Achilles. Hij is even oud als ik, staat op de drempel van de droeve, oude dag, wellicht wordt hij in het nauw gebracht/door burens die ook hem omsingelen. En niemand is er om verderf en onheil/te weren. Maar zijn hart kan zich tenminste verheugen als hij hoort dat jij nog leeft./Hij hoopt nog elke dag dat zijn zoon, zijn dierbare, uit Troje weer ziet keren. (...)/Achilles, heb dan eerbied voor de goden, heb deernis met me, denk toch aan je vader./Ik ben nog deerniswekkender dan hij, want ik heb aangedurfd wat op de aarde,/geen sterveling tot dusver heeft gedaan: ik bracht de handen aan mijn mond van hem/die toch de moordenaar is van mijn zoon.' (Homeros, 2010: 685-686; XXIV, 480-510).

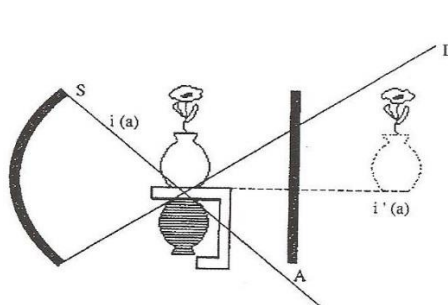
4. De partiële objectliefde

Na zijn uiteenzetting over de verhouding van de angst tot het verlangen in het vorige hoofdstuk en de implicatie hiervan voor de positie van de analyticus, gaat Lacan verder in op de identificatie, het centrale punt in zijn poging om het vraagstuk van de overdracht op te helderen. Voorafgaand citeert hij Pindarus (522 v.C.- 443 v.C.) uit de achtste *Pythische ode* (SVIIIb: 437):

Vergankelijk wezen! Wat is iemand? Wat is iemand niet?
Van schaduw een droom is de mens⁷⁹⁹ (Pfeijffer, 2016: 292).

De illusie van de omgekeerde vaas. De verhouding tussen $i(a)$ en I

Lacan herneemt het onderscheid tussen de twee identificatieniveaus – het ‘ideale Ik’ en het ‘Ik-ideaal’ – en zijn optische schema van de illusie van de omgekeerde vaas (SVIIIb: 437-438).



(St: 284)⁸⁰⁰

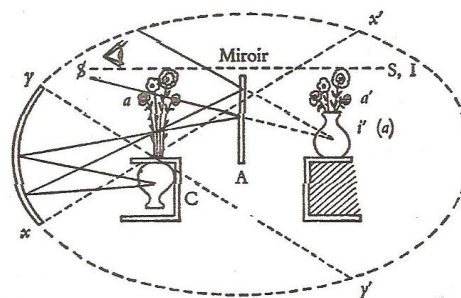


Schéma complet (SVIIIb: 406; E: 674)⁸⁰¹

De illusie treedt enkel op wanneer het oog zich binnen een specifiek conisch veld bevindt, gevormd door het snijpunt van de grens van de sferische spiegel en het brandpunt waar de illusie verschijnt. Deze illusie is een ‘reëel’ beeld dat als metafoor fungeert voor $i(a)$ die de functie van het spiegelbeeld ondersteunt. De functie van $i(a)$ is de centrale functie van de narcistische bezetting. Deze beschrijving definieert niet alle relaties waaronder deze functie verschijnt maar laat wel toe dat het ook de functie van het ‘ideale Ik’⁸⁰² is, onderscheiden van en tegengesteld aan het ‘Ik-ideaal’, dat zich tot de functie van de Ander van het sprekende subject verhoudt. Door de Ander, als plaats van het woord, speelt het effect van de betekenaar voor ieder subject waarmee de analyticus in aanraking komt. Op die plaats functioneert het ‘Ik-ideaal’. S, de voorstelling van de functie van het subject, is zuiver virtueel. Deze functie is noodzakelijk voor het denken, als principe van de theorie van het bewustzijn, in die zin dat zonder subject geen object kan worden gedacht. De analyticus stelt de reële existentie van deze functie in vraag. Door het feit dat het subject een sprekend subject is, mag het niet met het subject van het bewustzijn worden verward. Het subject is voor de analyticus geen subject van het bewustzijn maar subject van het onbewuste. De psychoanalyse verzet zich met ander woorden tegen de conceptie van het subject als de zuivere transparantie van het denken. Het transparante denken

⁷⁹⁹ Ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις/σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (SVIIIb: 437). *Epameroi ti de tis? ti d'ou tis?/skias onar anthropos*. Être éphémères! Qu'est chacun de nous, que n'est-il pas? L'homme est le rêve d'une ombre (St: 284). De laatste maar uiterst belangrijke zin van les 14 juni 1961 ontbreekt in *Seuil*: “Ce rapport du rêve et de l'ombre, du symbolique et de l'imaginaire, c'est ce autour de quoi je ferai tourner notre propos décisif” (St: 283).

⁸⁰⁰ Dit schema bevindt zich niet in *Seuil*.

⁸⁰¹ We geven de lezer ook het *schéma complet* omdat Lacan in deze context expliciet naar dit volledige schema verwijst en het niet helemaal duidelijk is of Lacan de schets uit *Stécriture* tijdens deze les op het bord plaatste.

⁸⁰² Dit ‘ideale Ik’ staat in verhouding tot de imaginaire projectie, een reëel beeld (illusie), $i(a)$, de ondersteuning van het spiegelbeeld en de narcistische bezetting.

is een zuivere illusie, dixit Lacan. Dit subject S kan vanuit zijn positie slechts via een kunstgreep A toegang krijgen tot het reële beeld dat zich op de plaats van *i(a)* toont. Omdat het subject daar niet is, kan het zich slechts door tussenkomst van de spiegel van de Ander op die plaats situeren. Doordat het subject niets is, kan het zich daar niet zien en zoekt het zichzelf niet als subject in de spiegel. Lacan verwijst naar *Propos sur la causalité psychique* waar hij spreekt over een ‘spiegel zonder reflecterend oppervlak waarin niets weerspiegelt’⁸⁰³. Wanneer Lacan over de functie van de analyticus als spiegel spreekt, heeft hij het niet over de spiegel met zijn spiegelasumptie. Lacan doelt specifiek op de ‘plaats’ die de analyticus moet innemen zelfs indien het virtuele spiegelbeeld zich in de spiegel produceert (SVIIIb: 438-439).

Het subject ziet het beeld in *i'(a)* in de Ander op voorwaarde dat het zich op een plaats bevindt die niet samenvalt met de plaats van wat wordt weerspiegeld. Geen enkele voorwaarde verplicht het subject op de plaats *i(a)* te zijn om zich in *i'(a)* te zien. Welbepaalde voorwaarden verplichten het wel om zich in een specifiek conisch veld te bevinden. Waarom plaatst Lacan S op deze typische plaats in het schema? S bevindt zich op die plaats omdat het, vanuit de oriëntatie van het schema, zich achter *i(a)* bevindt⁸⁰⁴. Dit vindt een fenomenologische weerklank in de uitdrukking ‘een idee in het achterhoofd hebben’⁸⁰⁵. Het is niet voor niets dat de analyticus zich in het klassieke psychoanalytische dispositief achter de analysant bevindt, aldus Lacan. De positie van S in het reflecterende virtuele veld van de Ander is enkel op het punt van I terug te vinden, duidelijk onderscheiden van de plaats waar *i'(a)* wordt geprojecteerd. Door dit onderscheid, kan het subject het illusoire karakter van zijn narcistische identificatie vatten. Freud spreekt in *Rouw en Melancholie* over de ‘schaduw van het verloren object in de rouw’⁸⁰⁶. Deze schaduw, die de narcistische structuur in de relatie tot het object meebrengt, is te overstijgen doordat het subject zich door de Ander⁸⁰⁷ ergens anders kan identificeren. Het subject bevindt zich namelijk op het punt ‘I’ in zijn verhouding tot de Ander⁸⁰⁸. Lacan stelt de Ander voor onder de vorm van een spiegel. Dit is ook de vorm waaronder de existentiële filosofie die vat maar dan op een exclusieve manier en juist hierin schuilt haar beperking. Lacan formuleert zijn kritiek op dit punt van het existentialisme als volgt⁸⁰⁹. De Ander⁸¹⁰ is degene die ons beeld terugkaatst. Indien de Ander niets anders is dan degene die mijn beeld reflecteert, dan ben ik niets anders dan wat ik me zie zijn. Letterlijk ben ik de Ander die hetzelfde als ik

⁸⁰³ Cf. (E: 188).

⁸⁰⁴ Dit geldt enkel voor het bovenstaande complete schema en niet voor de vereenvoudigde schets in *Stécriture*.

⁸⁰⁵ ‘*Une idée derrière la tête*’ (SVIIIb: 440). In gangbaar Nederlands ‘iets in zijn achterhoofd hebben, geheime bedoelingen/plannen hebben’. Letterlijk ‘een idee achter het hoofd’. Lacan verwijst ook naar deze letterlijke betekenis wanneer hij opmerkt dat de analyticus zich tijdens de kuur spatiaal achter de analysant bevindt.

⁸⁰⁶ Het betreft niet de rouw maar de melancholie (F7: 139). Freud staft zijn opmerking dat de klachten van de melancholicus eigenlijk aanklachten tegen het geliefde object zijn met het volgende proces: “Ooit had er een objectkeuze bestaan, een libidineuze binding aan een bepaalde persoon; als gevolg van een *reële krenking of teleurstelling*, veroorzaakt door de geliefde persoon, werd deze objectrelatie aangetast. Het gevolg was niet het normale, namelijk dat de libido van dit object is teruggetrokken en naar een nieuw verschoven, maar een andere uitkomst, waarvoor verscheidene voorwaarden vervuld lijken te moeten zijn, wil het tot stand kunnen komen. De objectbezetting bleek weinig resistent, ze werd opgeheven; de vrijgekomen libido werd echter niet naar een ander object verschoven, maar in het Ik teruggetrokken. Aldaar werd ze niet vrijelijk aangewend, maar gebruikt om een *identificatie* van het Ik met het opgegeven object tot stand te brengen. Zo viel de schaduw van het object op het Ik, dat nu door een bijzondere instantie kon worden beoordeeld als een object, als het verlaten object. Op deze wijze was het verlies van het object veranderd in een verlies van Ik, was het conflict tussen het Ik en de geliefde persoon veranderd in een tweespalt tussen de Ik-kritiek en het door identificatie gewijzigde Ik” (F7: 138-139).

⁸⁰⁷ ‘*par l’Autre*’, ‘door de Ander’ figureert niet in *Seuil* (Elp: 161, St: 286).

⁸⁰⁸ Deze zin figureert niet in *Seuil* (Elp: 161, St: 286). ‘I’ voegden we zelf toe.

⁸⁰⁹ Lacan wil hier de beperking van het imaginaire duale karakter van de existentialistische interpretatie van de blik aantonen. De beperking ligt erin dat men slechts twee inwisselbare termen hanteert: het subject en de Ander. Om deze imaginaire beslotenheid te doorbreken is volgens het lacaniaanse denken een derde term nodig: ‘I’.

⁸¹⁰ *Stécriture* schrijft *autre* (St: 286). Wij volgen die suggestie niet. Wanneer *autre* niet conceptueel wordt ingevuld maar gewoon de ‘ander, de partner, de metgezel’ betekent dan kan de kleine hoofletter uiteraard wel.

ziet. De Ander ziet zich op mijn plaats. Hoe weten we dat wat ik me daar zie zijn niet alles is waarover het gaat? Het is een simpele hypothese te veronderstellen dat de Ander een levende spiegel is. Wanneer ik naar de Ander kijk, is het de Ander die zich in mij bekijkt en zich op mijn plaats ziet, de plaats die ik in de Ander inneem. Indien de Ander niets anders is dan zijn eigen blik, dan fundeert de Ander zelf de waarheid van deze blik. Om deze illusie te doorprikken, volstaat de hoofdbeweging van het kleine kind dat zich naar zijn drager toekeert⁸¹¹. Iets van niets volstaat, bijvoorbeeld een vlieg die dit blikveld doorklieft, om me ergens anders te lokaliseren, buiten het conische veld van de zichtbaarheid van *i(a)*. Lacan zegt dit niet zomaar want de verrassende wesp of bromvlieg kan het electieve object zijn dat de fobische betekenaar constitueert. Dit type object kan de realiteit en de consistentie van de illusie van het Ik ondervragen. Het volstaat dat iets dat als steunpunt voor het subject fungeert, in het veld van de Ander beweegt om het veld van de narcistische bezetting in vraag te stellen (SVIIIb: 439-441).

In Freuds onderwijs is het veld van de narcistische bezetting, waarrond het lot van het menselijke verlangen speelt, essentieel. Toch is er niet enkel dit veld. Wanneer Freud dit narcistische veld in *Ter introductie van het narcisme* introduceert, onderscheidt hij nog een ander veld, namelijk het veld van het archaïsche object, i.e. het voedende veld van het moederlijk object⁸¹². Dit veld dat in de freudiaanse dialectiek van een andere orde is, is op een radicale en oorspronkelijke manier door de aanwezigheid van de betekenaar gestructureerd. De functie van de betekenaar is doorslaggevend. Dankzij de betekenaar kan het subject in dit veld aan de captatie in het narcistische veld ontsnappen. Anders gesteld, het symbolische laat het subject toe uit de imaginaire orde te breken (SVIIIb: 441-442).

Lacan refereert opnieuw aan Pindarus' vers 'de mens is een droom van zijn schaduw'. Door ons te verplaatsen in het symbolische veld van de droom, het veld van de omzwervingen van de betekenaar, kunnen we de mogelijkheid ontwaren om de imaginaire effecten van de schaduw af te werpen⁸¹³. Zo komen we te weten dat het enkel een schaduw betreft. Natuurlijk kunnen we gedurende lange tijd niet weten dat we dromen. Maar indien we de droom goed kunnen ondervragen en articuleren, triomferen we niet alleen over de schaduw maar krijgen we een eerste toegang tot het idee dat er iets reëler is dan een schaduw namelijk het 'reële van het verlangen' waarvan deze schaduw ons scheidt. De wereld van het reële is niet de wereld van onze verlangens. De freudiaanse dialectiek leert dat we in de wereld der objecten slechts via de obstakels die tegen het verlangen worden opgeworpen, kunnen handelen. Lacan beklemtoont het prefix 'ob' in 'object', het Latijnse voorzetsel dat onder andere 'tegen(over)' betekent. Het object is *ob*, 'tegen', dixit Lacan. Het object constitueert zich doorheen objecties. Indien de eerste stap naar de realiteit op het niveau van de droom wordt gezet, veronderstelt dit dat we moeten ontwaken om de realiteit te bereiken. Het volstaat niet te beweren dat we ontwaken, wanneer er een beetje te veel realiteit in onze droom komt. We ontwaken wanneer in de droom de bevrediging van de vraag verschijnt want dan verdwijnt het verlangen. Dit is niet courant maar valt voor. Het analytische denkkader leert wat ontwaken is en waar de vraag heengaat. De analyticus articuleert wat de mens vraagt. De mens ontwaakt door de analyticus⁸¹⁴. Op de weg die aanwijst dat het verlangen dezelfde structuur van de droom heeft, wordt de eerste correcte

⁸¹¹ Doordat het kind zich door zijn hoofdbeweging naar zijn symbolische drager A richt, ontsnapt het aan zijn imaginaire narcistische captatie in het spiegelspel. Het stapt uit een duale imaginaire relatie in een symbolische triangulaire verhouding.

⁸¹² De objectkeuze waarbij men de moeder of haar substituuut tot liefdesobject neemt, noemt Freud het 'aanleuningstype'. Bij een 'narcistische' objectkeuze is de eigen persoon het liefdesobject (F6: 341-342).

⁸¹³ We herinneren aan de laatste ontbrekende zin in *Seuil* van les 14 juni 1961 in het begin van dit hoofdstuk waar Lacan de 'droom' associeerde met het symbolische en de 'schaduw' met het imaginaire (St: 283).

⁸¹⁴ Freud stelt bijvoorbeeld dat de mensensoort gedurende miljoenen jaren necrofaag is wanneer hij het over de primaire identificatie van de mens heeft. De mens hield niet op zijn doden te eten, zelfs indien hij gedurende een korte periode droomde het kannibalisme te hebben opgeheven (SVIIIb: 442). Cf. (F7: 139, F8: 257).

stap in de richting van de realiteit gezet. In het symbolische veld van de droom blijken we sterker dan de imaginaire schaduw (SVIIIb: 442-443).

De partiële objectliefde. In de voetsporen van Abraham

Na de articulatie van de verhouding tussen $i(a)$ en I, focust Lacan op de verhouding van dit koppel tot kleine a , het object van het verlangen. Daarnaast beklemtoont Lacan de functie van de betekenaar in het veld van de Ander. Telkens het over een identificatie met het ‘Ik-ideaal’ gaat, zoals bij de introjectie van de rouw waarrond Freuds conceptie van de identificatie draait, betreft het nooit een massieve identificatie die het ‘zijn aan zijn’ omzwachtelt. Lacan illustreert dit laatste type identificatie aan de hand van christelijke iconen waarbij de moeder haar kind op de schoot omhult. Uit deze tegenstelling tussen de identificaties vloeit voort dat de anaclitische⁸¹⁵ identificatie een beperktere wereld dan de narcistische omvat (SVIIIb: 443).

Lacan bespreekt Abrahams (1988 [1924]) artikel *A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders* dat handelt over de consequenties die voortvloeien uit Freuds stellingen aangaande het mechanisme van de rouw en haar identificaties. Uit de talrijke klinische illustraties die Abraham geeft, blijkt dat het telkens om een introjectie van een *einzig*er Zug, een enkele trek en niet om een introjectie van de allesomvattende, massieve, confuse realiteit van de ander gaat. Abraham heeft het over de functie van ‘het partiële’ in de identificatie. In dit artikel introduceert hij de notie, die ten onrechte, het ‘partiële object’ wordt genoemd maar sindsdien in gans het psychoanalytische veld ingang vond en de hoeksteen vormt waarop een aanzienlijke theoretisering over de neurose en de perversie werd gefundeerd. Lacan stelt dat Abrahams artikel vooral belangrijk is als een uitgebreide illustratie van de identificatie van het ‘Ik-ideaal’, i.e. een identificatie via unieke geïsoleerde trekken met een betekenaar-structuur. Binnen dezelfde context introduceert Abraham de functie van het ‘partieel object’. Precies hierover gaat het in de verhouding tussen $i(a)$ en a . Abraham gebruikt de uitdrukking *Objekt-Partialliebe*, ‘partiële objectliefde’. Het enige echte en exemplarische object van die liefde, hoewel andere objecten zich in dezelfde structuur inschrijven, is de fallus. Dit is wat Abraham volgens Lacan articuleert. Hoe concipieert Abraham de ruptuur die de fallus de waarde van een geprivilegieerd object verschaft? Wat betekent die partiële objectliefde voor Abraham? Het is in elk geval niet de liefde voor de fallus. De partiële liefde voor het object betekent voor Abraham de liefde die op het punt staat toegang te krijgen tot het ‘normale’ object, de liefde voor het ‘andere’ geslacht, de liefde in de structurerende fallische fase. Het betreft de zo compleet mogelijke liefde voor de ander min de genitaliën (SVIIIb: 443-445): “a stage of object-love with genital exclusion” (Abraham, 1988 [1924]: 495). Abraham geeft het voorbeeld van een hysterische vrouw die een specifieke relatie met de vader onderhoudt. Ten gevolge van een traumatische ervaring met de vader wordt deze enkel nog op zijn fallische waarde getaxeerd. Verder in de behandeling verschijnt in haar dromen een compleet beeld van de vader, zij het dat er ter hoogte van de genitaliën censuur, onder de vorm van de afwezigheid van de pubisbeharing, optreedt⁸¹⁶. Alle klinische voorbeelden die Abraham aanhaalt, gaan in dezelfde richting. De partiële liefde voor het object – de liefde voor het object min de genitaliën – legt het fundament voor de imaginaire separatie van de fallus die als centrale exemplarische functie intervenueert. De fallus is de kernfunctie die zich van kleine a , de algemene functie van het object van het verlangen onderscheidt. In de kern van de functie van kleine a – die de groepering van verschillende objecten in het fantasma toelaat – is er de fallus. Het is het object dat toelaat vanaf het oorspronkelijke punt in de serie voor of achter te situeren (SVIIIb: 445).

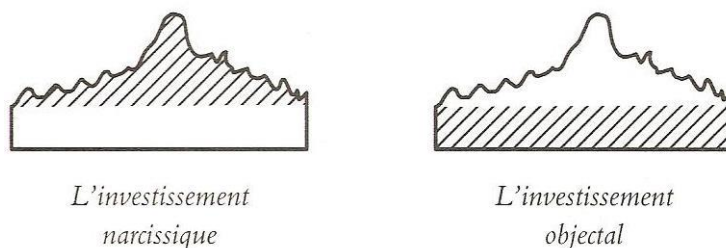
⁸¹⁵ *Anaclitique* (F), *Anaclitic* (E), *Anlehnung* (D) en *Aanleuning* (NL) worden in het psychoanalytische jargon als synoniem gebruikt (Roudinesco & Plon, 2000 [1997]: 36-37, 285; Laplanche & Pontalis, 1997 [1967]: 23).

⁸¹⁶ Cf. Abraham (1988 [1924]: 483-485, 494).

Lacan verwijst nu quasi letterlijk naar een voetnoot van Abraham die hij als uiterst belangrijk beschouwt:

Such a stage of object-love with genital exclusion seems to coincide in time with Freud's 'phallic stage' in the psychosexual development of the individual, and moreover to have close internal relations with it. We may look upon hysterical symptoms as the obverse of those libidinal impulses which belong to object-love with genital exclusion and to the phallic organization (Abraham, 1988 [1924]: 495).

Liefde voor het object met exclusie van de genitaliën is de fase van de psychoseksuele ontwikkeling die met de fase van de fallische ontwikkeling temporeel samenvalt. Lacan voegt eraan toe dat de twee ook intern nauw zijn gelieerd. Hysterische symptomen kunnen we begrijpen als het negatief van de functie 'exclusie van het genitale'. Lacan bemerkt dat zijn algebraïsche formule van het hysterisch fantasma⁸¹⁷ hier naadloos bij aansluit. Abraham vraagt zich af vanwaar de weerstand, of de woede volgens Lacan, komt die imaginair opborrelt om de ander te castreren (SVIIIb: 445-446)? Abraham (1988 [1924]: 495): "We must not forget, too, that the genitals are more intensely cathected by narcissistic love than any other part of the subject's own body". De genitaliën zijn sterker dan elk ander lichaamsdeel met narcistische liefde bezet. Bijgevolg kan op niveau van het object alles, uitgezonderd de genitaliën, worden bezet (SVIIIb: 446): "Thus everything else in the object can be loved sooner than the genitals" (Abraham, 1988 [1924]: 495). Dit is de onderliggende gedachte van Abrahams denken. Ondanks de evidentie en de noodzaak van deze articulatie, stipte nog niemand dit tot hiertoe aan, aldus Lacan (SVIIIb: 446). Lacan tekent het volgende schema op het bord (SVIIIb: 447):



Het narcistische veld is het veld van het eigen lichaam. Het enige belang van het aanbrengen van het narcisme bestaat erin te tonen dat het progressieve proces van de objectbezetting⁸¹⁸ van de transformaties en incarnaties van dit narcisme afhangt. De narcistische bezetting is nergens zo sterk als op het niveau van de genitaliën. Lacan verwijst naar de linker figuur van het schema. Hoe zit het met de objectbezetting in de rechter figuur? In het geval van de objectbezetting komt de energie niet van bovenaf om naar het object te worden getransfereerd. Het zijn niet de meest bezette regionen die zich ontladen om het object te bezetten. In Abrahams denken wordt de energie voor de aanzet tot objectbezetting op het laagste bezettingsniveau geleverd. Lacan parafraseert Abraham: "(...) c'est pour autant que chez le sujet, les génitoires restent investis, que dans l'objet ils ne le sont pas" (SVIIIb: 446).

Lacan refereert opnieuw aan de functie van het spiegelbeeld in het spiegelstadium. Wat volgt uit het gegeven dat de communicatie tussen het narcistische object en het andere object op het niveau van de spiegelrelatie plaatsvindt? Het organisatorische centrum in het imaginaire van de al dan niet seksuele verhouding tot de ander situeert zich voor de mens in het spiegelstadium en dit economische gegeven heeft een intieme verhouding tot het aangezicht, tot de face-to-face-relatie. Deze term wordt vaak gebruikt met een bepaald accent maar nooit met het oorspronkelijke accent – men noemt de genitale relatie *a tergo*⁸¹⁹, 'van achteren', *more*

⁸¹⁷ Cf. $\frac{a}{-q} \diamond A$

⁸¹⁸ *Objectal* figureert niet in *Seuil* (Elp: 166).

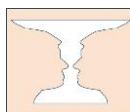
⁸¹⁹ Letterlijk: 'in de rug'.

*canino*⁸²⁰, ‘op zijn hondjes’. Misschien schuilt er iets doorslaggevend in de imaginaire structuur dat voor een groot aantal diersoorten de verhouding tot het object van het verlangen als ‘van achter’ is gestructureerd of uit ‘dekken of gedekt worden’ bestaat. Slechts in zeldzame gevallen structureert deze relatie zich bij enkele soorten ‘van voor’. In de menselijke verhouding is het moment van het vatten van het object doorslaggevend zoals Lacan in het spiegelstadium articuleert. Lacan doelt op het specifieke object, gedefinieerd door het gegeven dat bij het rechtop lopend dier iets essentieels gebeurt bij de verschijning van zijn ventrale kant. Dit is een kapitaal gegeven voor Lacan. Hij merkt op dat de partiële objecten, die een geïsoleerde waarde in de imaginaire compositie van het menselijke psychisme hebben, zich niet alleen aan de voorkant van het lichaam situeren maar bovendien uitsteken. Ze rijzen op vanuit een libidineuze onderdompeling. Het betreft niet alleen de fallus maar ook de borst⁸²¹, een essentieel fantasmatisch object. Nu zien we ook welke functie in de objectrelatie aan de tepel kan worden toegekend. De tepel bevindt zich in een gestaltrelatie van isolering tegen een achtergrond⁸²² waardoor hij in de voedingsrelatie met de moeder in een exclusiviteitspositie van de blik komt te staan (SVIIIb: 447-448). Houden we het schema van de veerkracht van de wederzijdse relatie tussen de narcistische bezetting en de objectbezetting voor ogen. Niet elk object kan als een partieel object worden gedefinieerd. Het centrale karakter van de relatie van het eigen lichaam tot de fallus bepaalt *nachträglich*, retroactief de verhouding tot de meest primitieve objecten. Hun accent van separatieobject, van mogelijks-te-verliezen object, van verloren object, zou zich niet op dezelfde wijze manifesteren indien er in de kern geen fallische object zou verschijnen zoals een witte vlek op het lichaamsbeeld. Lacan verwijst naar de eilanden op een maritieme kaart. Wat er op het eiland is, wordt niet afgebeeld. We zien enkel de omtrek. Dit geldt eveneens voor de objecten van het verlangen. Het genitale is als een eiland en het volstaat niet te zeggen dat we achteraf zullen tekenen wat zich op het eiland bevindt om de zaak te arrangeren of zoals Lacan het plastisch uitdrukt ‘om het genitale met volle zeilen binnen te varen’. Geen mens maakte ooit die tekening. Het object als genitaal⁸²³ karakteriseren volstaat niet om zijn verhouding tot het lichaam te definiëren. Het volstaat niet om de intrede in de genitale fase, zoals Abraham, als ‘post-ambivalent’ te omschrijven want niemand trad ooit die fase binnen (SVIIIb: 449)⁸²⁴. Zoals we in Abrahams schema zien, voorziet hij een genitale eindfase in de libidineuze organisatie waar zich de objectliefde zonder meer bevindt en die hij als post-ambivalent karakteriseert. Lacan beschouwt het bereiken van die eindfase als utopisch.

⁸²⁰ Gezien het hier een lacune in de stenografie betreft, kan evengoed de equivalente uitdrukking *more ferarum*, ‘op de wijze van de wilde dieren’ (Elp: 167, St: 291).

⁸²¹ Abraham (1988 [1924]: 490): “Another point to be noted in regard to the part of the body that has been introjected is that the penis is regularly assimilated to the female breast, and that other parts of the body such as the finger, the foot, hair, faeces, and buttocks, can be made to stand for those two organs in a secondary way, as has already been shown”.

⁸²² Gestaltpsychologen gaan er van uit dat een gestalt (beeld, vorm) het gevolg is van een actieve perceptuele organisatie gebaseerd op onder andere figuur-achtergrondscheiding, i.e. de noodzaak om een onderscheid te maken tussen een figuur en een achtergrond. Lacan verwijst naar dit principe: zien we op de onderstaande figuur een vaas of twee gezichten (Brysaert, 2014: 84-87)?



⁸²³ *Stécriture* merkt op dat Abraham op geen enkel moment de term ‘genitaal object’ gebruikt (St: 292), zoals we zien in Abrahams schema (Abraham, 1988 [1924]: 496).

⁸²⁴ Dit hele tekstdeel is gereconstrueerd op basis van nota's gezien deze pagina van de stenografie ontbreekt (St: 292). *Seuil* vermeldt dit gegeven niet.

	<i>Fase van de libidineuze organisatie</i>	<i>Fase van de objectliefde</i>	
VI.	Laatste genitale fase (eindfase)	Objectliefde	Post-ambivalent
V.	Vroege genitale fase (fallisch)	Objectliefde zonder genitaliën	Ambivalent
IV.	Latere anaal-sadistische fase	Partiële liefde	
III.	Vroege anaal-sadistische fase	Partiële liefde met incorporatie	
II.	Latere orale fase (kannibalisme)	Narcisme (totale incorporatie van het object)	
I.	Vroege orale fase (zuigen)	Auto-erotisme (zonder object)	Pre-ambivalent

(Abraham, 1988 [1924]: 496)

Door wat Lacan over het ventrale beeld zei in de verhouding tussen de mens en het dier, kwam bij hem de idee van de egel op, meer bepaald de vraag: hoe vrijt de egel? *A tergo* is voor de egel problematisch⁸²⁵. De verwijzing naar de egel is tevens een literaire referentie. De Griekse dichter Archilochos (680 v.C.-645 v.C.) schrijft in zijn *Fragmenten* ongeveer het volgende: “De vos kent vele streken, de egel kent er maar een, maar een fameus”. Het gaat vooral over de vos. Hoe kan hij zich van het ongedierte ontdoen? Voor de egel is dit problematisch. De vos van Giraudoux⁸²⁶ doet het als volgt. Hij gaat voorzichtig het water in beginnend met de staart⁸²⁷ en laat zich vervolgens langzaam in het water glijden tot enkel nog zijn snuit boven water uitsteekt. Vervolgens duikt hij onder het water om geheel verlost te zijn van alles wat hem hindert. Met dit beeld wil Lacan beklemtonen dat al wat narcistisch is als wortel van de castratie kan worden beschouwd (SVIIIb: 449-450).

In het volgende en laatste hoofdstuk herneemt Lacan het partiële karakter van de *éinziger Zug*-identificatie in de context van de rouw. De rouw van de analyticus is het gevolg van een particulier verlies dat inherent is aan zijn analytische positie. Hij verdwijnt als betekenaar of bezet de plaats van het tekort van het object waardoor hij altijd een leegte belichaamt. Ultiem moet hij de positie van het object van het verlangen, *a* innemen waarvoor hij het ‘Ik-ideaal’ moet opgeven. De particuliere rouw van de analyticus is onder andere een reactie op dit verlies.

⁸²⁵ Volgens (Elp: 171, St: 292) verwijst Lacan naar *Le Hérisson* van Jean Rostand. Rostand (1894-1977) was een Frans bioloog, essayist, moraalfilosoof en wetenschapshistoricus. Hij was lid van de Académie française (https://nl.wikipedia.org/wiki/Jean_Rostand).

⁸²⁶ Jean Giraudoux (1882-1944) was een Frans diplomaat en schrijver, die vooral naam verwierf met zijn toneelwerken. De literaire referentie waaraan Lacan refereert, vonden we niet terug.

⁸²⁷ *Queue* betekent naast ‘staart’ ook ‘pik’, het narcistisch bezette object bij uitstek. In deze context klinken de volgende twee verzen uit De La Fontaines (1993 [1668-1694]: 443) fabel *Le Renard, les Mouches et le Hérisson* betekenisvol: Depuis quand les renards sont-ils un si bon mets?/ Et que me sert ma queue? Est-ce un poids inutile? Deze woorden klinken uit de ‘mond’ van de gewonde vos die door vliegen dreigt te worden opgevreten.

5. De rouw van de analyticus

Weten en ideaal

Lacan verwijst naar Plato's invocatie aan het begin van *Kritias* aangaande de toon als maat van wat er te zeggen valt. Hiervoor roept hij het thema in waarover hij zal spreken namelijk de geboorte van de goden. Lacan kan zich hierin perfect vinden want Plato spreekt over de goden als iets dat zich in het reële situeert (SVIIIb: 451).

Timaios: Wat heerlijk, Sokrates! Het lijkt wel of ik na een lange tocht kan uitrusten! Ik heb nu net zo'n lange weg in woorden afgelegd en ben blij dat het achter de rug is. Ik bid tot de god die er eigenlijk al ver voordien was maar pas nu door ons betoog is ontstaan⁸²⁸. Laat hem wanneer we de juiste toon treffen geven dat die woorden behouden blijven. Maar als we over deze dingen ongewild een valse noot laten horen, laat hij ons dan de gepaste straf opleggen. De juiste straf wanneer je vals zingt is je zuiver laten zingen. Om dan in de rest van het verhaal over het ontstaan van de goden de juiste dingen te kunnen zeggen, bidden we hem dat hij ons *kennis als medicijn schenkt, het volmaaktste en beste medicijn dat er is* (P10b: 105; III, 106AB; eigen cursivering).

Aangaande de toon van het spreken merkt Lacan op dat wat hij in zijn seminarie brengt, voldoende ruimte voor discussie laat. Misschien is het 'spreken in de woestijn'⁸²⁹? Lacan hoopt dat zijn toehoorders hem ietwat in de woestijn zijn gaan zoeken: "Laten we noch te optimistisch, noch overdreven trots zijn maar we mogen stellen dat allen toch een beetje oog hadden voor de grens van de woestijn". Het verzekert Lacan dat wat hij zegt, niet storend is voor die toehoorders van zijn seminarie voor wie hij als analyticus fungeert. Dit houdt rechtstreeks verband met Lacans vertoog over de positie van de analyticus, die impliceert dat de analyticus zich strikt van elk mogelijk ideaal van een analyticus onthoudt. Indien aan deze conditie wordt voldaan dan ziet Lacan geen graten in het samengaan van zijn positie als analyticus en als spreker over de analyse. Het is uiteraard mogelijk rond de analyticus een ideaal op te bouwen daar hij verscheidene kwalificaties als analyticus bezit. Daarnaast staat vast dat de analyticus een aantal zaken weet. Maar dit alles speelt niet in zijn wezenlijke positie van analyticus. We stuiten hier op de ambiguïteit van het woord 'weten'. Wanneer Plato in zijn invocatie aan het begin van *Kritias* verwijst naar het weten⁸³⁰ als enige garantie, is de ambiguïteit rond het weten beperkter dan bijvoorbeeld de actuele invulling dat het krijgt. De platonische betekenis van het weten leunt dicht aan bij wat Lacan voor ogen heeft wanneer hij de positie van de analyticus articuleert. Dit verklaart mede zijn keuze om het exemplarische beeld van Sokrates als vertrekpunt te nemen (SVIIIb: 451-452).

Het object van het verlangen. Object *a*

Lacan gaat nu dieper in op de functie van het object *a* omdat hij dit tot op heden het minst toelichtte en het als een keerpunt in zijn onderwijs beschouwt. Het object *a* is van fundamenteel belang in het kader van de overdracht daar het de ultieme positie is die de analyticus finaal in

⁸²⁸ In het citaat kunnen we perfect de verhouding van het 'reële' tot het 'symbolische' lezen: "Ik bid tot de god die er eigenlijk al ver voordien was [= reëel] maar pas nu door ons betoog is ontstaan [= symbolisch]" (P10b: 105; III, 106AB). Eén van Lacan definities van het reële is 'wat zich niet in woorden laat vatten'. Het reële is wat buiten de symbolische orde valt, iets dat zich niet laat verbaliseren, symboliseren (SI: 80).

⁸²⁹ *Parler dans le désert*, 'voor stoelen en banken praten'. We opteren voor een letterlijke vertaling gezien Lacan hier doorgaat op het woord *désert*, 'woestijn'. De uitdrukking 'in de woestijn preken' betekent 'voor dove oren spreken, geen gehoor vinden'.

⁸³⁰ In het citaat supra vertaalt men met 'kennis'.

de overdracht moet innemen. Lacan benadert het object als een afgescheiden deel, een partieel object. Abraham spreekt over een objectliefde waar een deel is uitgesloten. Het partieel object is het object min dit uitgesloten gedeelte. Dit is het fundament van de intrede van het partieel object in het psychoanalytische denken zoals bijvoorbeeld het ‘transitionele object’ bij Winnicott⁸³¹ die de mosterd bij Klein⁸³² haalde (SVIIIb: 452-453). Het partieel object staat in een rechtstreekse verhouding tot de functie van de metonymie. Ook de metonymie is in grammaticale zin een pars pro toto. Dit laat een opening voor zowel de waarheid als de dwaling. De waarheid in geval dit deel voor het geheel zich in de operatie in een betekenaar transformeert. De dwaling indien we ons in een bevattingspoging op een verwijzing naar de realiteit beroepen. Houden we het schema van de narcistische- en objectbezetting en het vereenvoudigde optische schema van de spiegel voor ogen. Lacan focust op de relatie enerzijds tussen het object van het verlangen gestructureerd als partieel object in functie van een fundamentele dichting⁸³³ en anderzijds de libidineuze correspondent van dit gegeven in casu het narcisme en haar kern, i.e. wat op het eigen lichaam het meest onverzettelijk is bezet. Abrahams citaat supra impliceert dat wanneer de maximale bezetting rond de reële fallus – buiten het weten van het subject – gehandhaafd blijft, het partieel object is weggelaten en als een witte vlek in het bezette beeld van de ander staat. Lacan duidt op de meervoudige betekenis van het Duitse *besetzen*⁸³⁴ dat zowel ‘bezetten’ als ‘afzetten’ betekent in de zin van het ‘omboorden’ van de witte vlek. Lacan verwijst naar Botticelli’s *Geboorte van Venus* dat op het hoogtepunt van de fascinatie van het verlangen werd gecreëerd. Venus verrijst uit de golven met een opgericht lichaam⁸³⁵ boven de schuimkoppen van de bittere liefde. Lacan bemerkt dat het evengoed Lolita⁸³⁶ kan zijn. Wat leert dit beeld aan analytici? Fenichel identificeert het in de symbolische vergelijking *Girl = Phallus*⁸³⁷ (SVIIIb: 453-454). De fallus articuleert zich in dit beeld op identieke wijze. Daar waar we de fallus symbolisch zien, is hij niet waar we hem onder de sluier – of achter Zucchi’s bloemenbos – veronderstellen. Indien hij zich in de oprichting van het verlangen manifesteert, situeert hij zich in het schema aan de linkerkant van de spiegel: ‘daar waar hij is, is hij niet’. Indien hij zich aan de rechterkant in Venus’ betoverende

⁸³¹ Winnicott (1999 [1971]: 6) refereert expliciet aan het partieel object wanneer hij het over de verhouding van het transitionele object tot het symbolische heeft: “It is true that the piece of blanket (or whatever it is) is symbolical of some part-object, such as the breast. Nevertheless, the point of it is not its symbolic value so much as its actuality. Its not being the breast (or the mother), although real, is as important as the fact that it stands for the breast (or mother)”.

⁸³² Winnicott (1999 [1971]: 9) over het verschil tussen zijn ‘transitioneel object’ en Kleins ‘interne object’: “The transitional object is *not an internal object* (which is a mental concept) – it is a possession. Yet it is not (for the infant) an external object either”.

⁸³³ In *Seminarie XI* stelt Lacan in zijn metafoor van de fuik het object *a* als een dichting in een pukkeltje voor. Het onbewuste verschijnt in een temporele pulsatie en ligt binnenin de fuik opgesloten. We moeten het bijgevolg van buiten uit binnendringen. De sluiting van het onbewuste gebeurt door het object *a* dat aan de opening van de fuik wordt aangezogen en zo de rol van afsluiter speelt (SXI: 131-132):



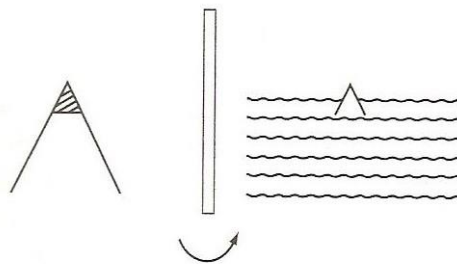
⁸³⁴ *Seuil* schrijft *Besetzung* (SVIIIb: 453). *Stécriture* en *Elp* (St: 295, Elp: 175) suggereren *besetzt* naar analogie met Abrahams citaat waaraan Lacan refereert: “mit narzisstischer Liebe besetzt ist” (SVIIIb: 446).

⁸³⁵ Lacan refereerde eerder aan Psyches opgericht lichaam als fallisch beeld in Zucchi’s schilderij *Psiche sorprende Amore* (SVIIIb: 292).

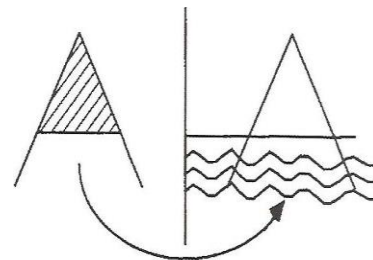
⁸³⁶ *Lolita* is een roman van Nabokov (1955) die het verhaal vertelt van de veertigjarige literaire wetenschapper Humbert Humbert, die als een blok valt voor Lolita, het twaalfjarige nymfachtig dochttertje van zijn hospita.

⁸³⁷ Lacan: “La parité symbolique *Mädchen = Phallus*, ou en anglais l’équation *Girl = Phallus*, comme s’exprime M. Fénelon, à qui elle donne le thème d’un essai méritoire encore qu’un peu embrouillé, a sa racine dans les chemins imaginaires, par où le désir de l’enfant trouve à s’identifier au manque-à-être de la mère, auquel bien entendu elle-même fut introduite par la loi symbolique où ce manque est constitué” (E: 565).

lichaam bevindt, is het in zoverre dat hij daar niet is en dit beeld wordt bezet door alle ‘driftbewegingen’ die het van buitenaf omringen. De fallus met zijn bezetting bevindt zich links van de spiegel binnen de narcistische ruimte (Elp: 175-176).



(SVIIIb: 454)



(St: 296, Elp: 176⁸³⁸)

Wat als fascinerende vorm aan de oppervlakte komt, wordt door libidineuze golven bezet die opstijgen uit de narcistische basis waaruit de objectstructuur voortspruit. Wat de ‘driftbeweging’ in het verlangen constitueert, zetelt in de rest waarmee de illusie in het beeld overeenstemt. Hierdoor wordt het beeld met het ontbrekende deel geïdentificeerd. En deze onzichtbare aanwezigheid geeft aan de schoonheid haar glans. Dit wil het antieke *ἡμερος*, *himeros*, ‘liefdesverlangen’ volgens Lacan zeggen waarbij hij naar het equivoke *ἡμέρα*⁸³⁹, *hèmera*, ‘daglicht’⁸⁴⁰ verwijst. We treffen hier het centrale punt waarrond we de functie van kleine *a* kunnen denken, aldus Lacan. Hij verwijst naar zijn mythe van de hand die naar het ontbrandende houtblok reikt⁸⁴¹. Welke vreemde warmte moet die hand niet hebben, dat door zijn nadering de vlam van het brandende object oplaait, opdat de mythe waar zou zijn? Dit is een zuiver mirakel waartegen de o zo fatsoenlijke burgerlui⁸⁴² zich verzetten. Want hoe zeldzaam het fenomeen ook is, het moet tegelijk als ondenkbaar worden beschouwd. Het is inderdaad een compleet mirakel dat op het niveau van dit geïnduceerde vuur een hand verschijnt. Het is een ideaal beeld, een gedroomd fenomeen zoals de liefde, aldus Lacan. Iedereen weet dat het liefdesvuur zachtjes smeult, dat de vochtige balk de liefde lange tijd kan herbergen zonder ze te verklaren en dat het in het *Banket* een aardige domkop⁸⁴³ toekomt om op een totaal belachelijke manier te declameren dat de natuur van de liefde uit vochtigheid bestaat, wat in oorsprong exact hetzelfde is als de tekening supra – het reservoir van de objectliefde is de narcistische schaduw⁸⁴⁴. Lacan noemt deze schaduw een schimmelvlek, ‘*tache de moisi*’, dat het woord *moi*, Ik (Ego) herbergt (SVIIIb: 454-455). Lacan stelt zich de volgende vraag: moeten we in de indringende urinegeur, die opstijgt uit een bevuild laken dat over de rand van de badkuip hangt, geen wezenlijk menselijk teken herkennen? We merken hier het mythische punt van de libidineuze evolutie dat de psychoanalyse omschreef als het urinecomplex met haar duistere verhouding tot het vuur. We treffen hier twee strijdende antonieme termen die het spel van de voorouders tot leven brengt. Freud schrijft in *Het onbehagen in de cultuur* dat de eerste reflex van de oermens tegenover het verschijnen van het vuur, waarvan de vlam volgens bepaalde sagen fallisch werd opgevat, erop urineren was om

⁸³⁸ Het schema stelt het opstijgen van het eiland van het object binnen de narcistische ruimte voor (Elp: 176).

⁸³⁹ Cf. Lacans woordspeling in deel een rond *καλημέρα*, *kalimera*, *bonjour*, ‘goedemorgen’ waarmee hij het neologisme *καλιμέρος*, *kalimeros*, *bonjour et beau désir*, ‘goedendag en mooi verlangen’ construeert.

⁸⁴⁰ *ἡμέρα*, ‘dag(licht); tijd, leven, leeftijd; termijn; lot’.

⁸⁴¹ Cf. deel een, hoofdstuk 3.

⁸⁴² *Les bonnes âmes* is een ironische uitdrukking.

⁸⁴³ Agathon (Elp: 296).

⁸⁴⁴ Lacan verleende deze schaduw eerder een imaginair statuut (St: 283, D4). In *Ne me quitte pas* bezingt Brel dit reciproke imaginaire statuut (Laffont, 1986 [1982]: 169): *Laisse-moi devenir/L’ombre de ton ombre/L’ombre de ta main/L’ombre de ton chien*.

een infantiele lust te bevredigen⁸⁴⁵, een prestatie die Gulliver⁸⁴⁶ overdoet (SVIIIb: 455-456). Deze diepgaande verhouding van *uro*, ‘ik brand’ tot *urina*, ‘urine’ schrijft zich in aan de basis van de infantiele ervaring – het drogen van de lakens, de dromen van de enigmatisch gesteven⁸⁴⁷ lakens of de erotiek van de wasvrouw⁸⁴⁸. Een aantal mannelijke subjecten kantelt rond het ambigue moment tussen de enuresis en de eerste fallische excitaties⁸⁴⁹. Daar speelt in uiterst gevoelige wortels de dialectiek van de liefde en het verlangen. Het object van het verlangen dient zich in het midden van dit fenomeen aan als een object dat uit de wateren van de liefde wordt gered. Dit punt situeren we – dit is de functie van Lacans mythe – in het midden van het brandende braambos waaruit het opake antwoord weerklinkt: ‘Ik ben wie ik ben’⁸⁵⁰. Zelfs als we niet weten wie spreekt, horen we op dit punt altijd de vraag *Che vuoi?*, ‘Wat wil je?’, uitgesproken door Cazottes kamelenkop maar waar volgens Lacan evengoed het trouwe teefje van het verlangen aan het raam piept. Rond dit punt pivoteert de kleine *a* van het verlangen. We krijgen met alle structurele bijzonderheden van deze kleine *a* te maken, daar zijn libidineuze aantrekkingskracht nooit overgaat. De eerste vormen van het afgescheiden partieel object zijn de borst, de feces en de fallus die in de ontwikkeling kleine *a* voorafgaan. Borsten krijgen hun functie in het verlangen *nachträglich* voor zover ze reeds eerder op dezelfde plaats hun rol in de dialectiek van de liefde speelden, vertrekkend van de orale vraag of voedingsdrift, die zich onmiddellijk installeert doordat de moeder spreekt. Op het niveau van de orale vraag is er een appel voorbij wat het object ‘borst’ bevredigt. De borst die zich van de achtergrond losmaakt, krijgt een instrumentele waarde. Het kind neemt deze borst niet alleen aan maar weigert hem ook, daar het reeds iets anders wil. Het verlangen heeft een metonymische structuur: verlangen is iets anders verlangen. We zien hetzelfde voorafgaan in de structurering van de anale verhouding waar het appel op de moeder voorbijgaat aan wat ze aan anaclytische ondersteuning – waar ‘zijn’ en ‘hebben’ samenvallen – kan bieden. De intrede van de fallus in deze dialectiek genereert het onderscheid tussen ‘zijn’ en ‘hebben’. Voorbij dit fallische object stelt de vraag van het object zich anders. Wanneer we het boven de waterlijn oprijzen van het eiland – het fantasma waarin het object zich als object van het verlangen incarneert – beschouwen (SVIIIb: 456-457), is het duidelijk dat dit object van verlangen zich incarneert in wat het ontbreekt (Elp: 180, St: 297)⁸⁵¹. Daar bevindt zich de oorsprong van de verhouding tussen het subject en het

⁸⁴⁵ Freud: “Het doven van vuur door te urineren – (...) – was dus zoiets als een geslachtsdaad met een man, een genieten van de mannelijke potentie in homoseksuele wedijver. Wie als eerste van deze lust afzag en het vuur spaarde, kan het meenemen en het zich ten nutte maken. Door het vuur van zijn eigen seksuele opwinding te temperen had hij de natuurkracht van het vuur beteugeld. (...). Het is ook opmerkelijk dat de analytische bevindingen steevast de samenhang tussen eierzucht, vuur en urethrale erotiek bewijzen” (F9: 484-485).

⁸⁴⁶ Cf. Swift (2004 [1726]: 67-68).

⁸⁴⁷ Stijven is een onderdeel van de gangbare wasprocedure uit de vorige eeuw en bestaat uit het met stijfjesel, gom stijf maken, zoals het linnengoed stijf maken, overhemden stijven. Een niet-gesteven hoed is bijvoorbeeld een slappe hoed.

⁸⁴⁸ *La blanchisseuse* betekent letterlijk de ‘bleekster’. Bleken is een procédé waarbij linnengoed aan de zon of kunstmiddelen blootgesteld wordt om wit te worden. Dit was in de vorige eeuw gemeengoed in huishoudmiddelen. Lacan verwijst in deze context naar ‘de schitterende mise-en-scène van Visconti (1906-1976), een Italiaans scenarioschrijver en theater-, film- en operaregisseur. Op 10 maart 1961 verscheen in Frankrijk de Frans-Italiaanse film *Rocco et ses frères*. Op 27 maart 1961 wordt in het Théâtre de Paris het toneelstuk *Dommage qu'elle soit une putain* in regie van Visconti opgevoerd. Het is niet duidelijk of Lacan naar de film of het toneelstuk verwijst.

⁸⁴⁹ *Stécriture* schrijft *les premières pollutions*, ‘pollutie, natte droom’ (St: 297).

⁸⁵⁰ In *Exodus* verschijnt de engel aan Mozes op de berg Horeb in de gedaante van een brandende doornstruik die niet verteert (Bijbel, 2005 [2004]: 73; Exodus 3: 1-3). Toen Mozes vroeg naar de naam van God, antwoordde God: ‘Ik ben die er zijn zal. Zeg daarom tegen de Israëlieten: ‘IK ZAL ER ZIJN heeft mij naar u toe gestuurd’” (Bijbel, 2005 [2004]: 73; Exodus 3: 13-14). De Willibrordvertaling sluit nauwer aan bij Lacans vertaling: “Ik ben die is”. (...). ‘Dit moet ge de Israëlieten zeggen: Hij-is zendt mij tot u’ (Bijbel, 1977: 64; Exodus 3: 14).

⁸⁵¹ *Seuil* schrijft: “(...) is het duidelijk dat de fallus zich incarneert in wat in het beeld ontbreekt”. Volgens (Elp: 180) gaat het niet over de fallus maar over wat zich voorbij dit fallische object situeert namelijk het object van verlangen. Het opstijgen van het eiland situeert zich aan de binnenkant, de kant van het ‘eigene’ en niet zoals *Seuil*

object van het verlangen: \$ ◇ *a*. De verhouding tot het object is niet behoudsgezind. Het object moet over wat het in zich heeft, worden ondervraagd. Dit situeert zich op de sadiaanse lijn waar we de functie van kleine *a* proberen te isoleren en waar het object in de kern van zijn wezen wordt ondervraagd. Het object wordt gevraagd om zich te richten naar het meest verborgene in zich en om deze lege fascinerende vorm op te vullen. Tot waar kan het object deze vraag ondersteunen? Misschien tot op het punt waar het laatste tekort-aan-zijn wordt geopenbaard; het ultieme punt waar de vraag met de destructie van het object samenvalt. Dit is de limiet. Om deze reden wierp Lacan vorig jaar de barrière van de schoonheid op (SVIIIb: 457-458). Rabelais beschrijft Gargantua die klaarstaat om op oorlogspad te vertrekken. “Neem dit meest geliefde voorwerp mee”, zegt zijn vrouw. Ze bedoelt zijn gulf, een soort zak in een broek. In de zestiende eeuw had dit kledingstuk een luisterrijk karakter wat betekent dat het niet thuis kon blijven⁸⁵². De tweede betekenis is eveneens vol wijsheid ‘engageer je volledig, alles mag in de strijd verloren gaan, maar hou dit onverzettelijk in het centrum!’ Het mag in geen geval op het spel worden gezet. Dit laat een kanteling in de dialectiek toe, aldus Lacan. Dit alles zou leuk zijn, indien we het verlangen vanuit het subject zouden kunnen denken en op het niveau van het verlangen de mythe terugvinden van de wereld als een soort web dat uit de buik van het ‘spin-subject’ voortkomt. Zou het niet eenvoudiger zijn dat het subject “Ik verlang” zegt? Alleen, dit zeggen, is niet eenvoudig, werpt Lacan op⁸⁵³. Het is in elk geval minder eenvoudig dan zeggen: “Ik bemin”⁸⁵⁴. De uitspraken “Ik bemin, ik baad, ik word nat, ik word overspoeld, en ik kwijl op de koop toe”, worden steeds zeldzamer. Sedert halfweg de negentiende eeuw verdwenen deze ‘vochtigheden’ stillaan van het toneel. Mensen als Louise Colet⁸⁵⁵ vinden we nu niet meer, dixit Lacan (SVIIIb: 458). ‘Verlangend zijn’ is iets anders (St: 298). Het laat het ‘Ik hangende’ en laat het stevig in het fantasma plakken. We kunnen dit ‘Ik van het verlangen’ nergens anders beter treffen dan op de plaats waar Genet het in *Le Balcon*⁸⁵⁶ aanwijst. De meisjes van het bordeel weten heel goed, wat ook de hersenspinsels van de onbeduidende heren dorstend naar de incarnatie van hun fantasma mogen zijn, dat er een gemeenschappelijke trek in het spel is. Bij het in scène zetten van het fantasma mag één trek ‘niet echt’ zijn. Moest het helemaal echt worden dan zouden ze misschien niet meer weten waaraan zich te houden? Misschien zou er in dit geval voor het subject geen overlevingskans zijn. Dit is de plaats van de gebaarreerde betekenaar \$ die noodzakelijk is om aan te geven dat het daar om niets anders dan een betekenaar gaat. De indicatie van het ‘niet-authentieke’ of ‘onechte’ is de plaats van het subject als eerste persoon in het fantasma. Een manier om dit aan te duiden is het subject in zijn ware vorm reconstrueren. De cedille van *ça* [Es] is geen cedille maar een apostrof. Het is de apostrof van *c’est* [het is], de eerste persoon van het onbewuste. De *t* aan het eind mag zelfs worden geschrapt – *c’es*⁸⁵⁷ is een manier om het subject op het niveau van het onbewuste (SVIIIb: 458-459), het subject van het fantasma (St: 299), te schrijven.

voorstelt aan de kant van het beeld van de ander (Elp: 180). De logica van de tekst volgend, geeft de vorige zin aan dat de vraag van het object zich ‘voorbij’ het fallische object stelt (SVIIIb: 457).

⁸⁵² Rabelais (1552). *Tiers livre des faits et dits Héroïques du noble Pantagruel*: Zij die haar man volledig gewapend ziet/Uitgezonderd zijn gulf, op oorlogspad Zegt hem: “Vriend, uit vrees dat men je raakt,/Bescherm wat het meest geliefd is.” (www.athena.unige.ch/athena/rabelais/rab_tier.rtf, eigen vertaling)

⁸⁵³ Cf. Lacans vergelijking van de biddende en de verlangende supra.

⁸⁵⁴ Lacan verwijst hier naar het ‘oceanisch gevoel’ als bron van religiositeit uit Freuds essay *Het onbehagen in de cultuur* (1930): “Een gevoel dat hij de gewaarwording van ‘eeuwigheid’ zou willen noemen, als van iets dat onbegrensd, onbeperkt, als het ware ‘oceanisch’ was. (...) Een gevoel dus van onlosmakelijke verbondenheid, van saamhorigheid met de buitenwereld in haar geheel” (F9: 461-462).

⁸⁵⁵ Louise Colet (1810-1876) is een Franse dichteres en schrijfster (https://fr.wikipedia.org/wiki/Louise_Colet).

⁸⁵⁶ Cf. Genet (1968 [1956, 1960, 1962]) en Lacans bespreking van Genets *Balcon* (SV: 263-268).

⁸⁵⁷ De schrijfwijze *c’es* is een combinatie van een onbepaald voornaamwoord in de ‘derde’ persoon enkelvoud en een werkwoordvorm in de ‘tweede’ persoon enkelvoud. Dit is uiteraard grammaticaal fout. Misschien gebruikt

De discrepantie tussen het ‘object van het verlangen’ in verhouding tot het ‘reële object’ is fundamenteel gedetermineerd door het negatieve karakter van de verschijning van de fallus. Lacan doelt hierop wanneer hij het parcours van het object beknopt schetst, gaande van de archaische vormen tot aan de horizon van de destructie; van het infantiele orale of anale ‘opening’⁸⁵⁸-object tot het ambivalente object van het verlangen. Lacan beschouwt het als een dwaling van Abraham om in de verhouding tot het object van het verlangen van een ‘post-ambivalent’ stadium te spreken. Enkel bij de ordening in een stijgende en concorderende schaal van objecten in verhouding tot het fallische toppunt, kunnen we de link tussen de verschillende niveaus begrijpen die bijvoorbeeld de ‘sadistische aanval’ bevat. De sadistische aanval beschouwt Lacan niet als de simpele bevrediging van een zogenaamde elementaire agressie maar denkt hij als een manier om het object in zijn wezen te ondervragen en er de splitsing – het ‘ofwel’ – van op te diepen. Het ‘ofwel’ dat, vertrekkend vanuit het fallische hoogtepunt, tussen ‘zijn’ en ‘hebben’ werd geïntroduceerd. Dat we na de fallische fase even ambivalent zijn als ervoor is geen ramp, stelt Lacan. Hij merkt enkel op dat Abrahams perspectief ons geen stap verder brengt. Want altijd komt het moment waarop we het object van het verlangen loslaten omdat we niet weten hoe we met de vraag verder moeten. Een wezen voorbij het leven forceren, wat in het sadiaanse register de essentie van kleine *a* blijkt, ligt niet binnen ieders bereik. Lacan beweert niet dat er natuurlijke limieten aan de dwang en het lijden zijn. Een wezen tot plezier dwingen is een probleem dat niet eenvoudig valt op te lossen omdat wijzelf het spel leiden en het daardoor over ons gaat. Iedereen verwondert er zich over dat Sades Justine eindeloos de mishandelingen doorstaat. Ze houdt zo goed stand dat Jupiters bliksem er een eind aan moet maken⁸⁵⁹. Lacan stelt dat Justine enkel een schaduw is. Juliette is de enige die bestaat want zij droomt. En al dromend moet zij zich noodzakelijkerwijs aanbieden aan alle risico’s van het verlangen die trouwens niet minder zijn dan die van Justine (SVIIIb: 459-460). Hoewel Lacan hier niet expliciet naar verwijst, lezen we hier Pindarus’ formule ‘De mens is de schaduw van zijn droom’. Justine situeert zich in het imaginaire register van de schaduw, terwijl Juliette zich in het symbolische register van de droom bevindt, het veld van de betekenaar waar het verlangen aan ophangt.

De betekenaar van het Ik-ideaal: I

Hoe kan vanuit het subject de ganse dialectiek van het verlangen worden geleid indien dit subject niets anders dan een apostrof in de verhouding tot het verlangen van de Ander is? Op dit punt intervenueert de functie van I, de betekenaar van het Ik-ideaal. Het ‘Ik-ideaal’, I behoedt het ‘ideale Ik’, *i(a)*. De psychoanalyse leert dat de radicale functie van het beeld in de fobie op analoge wijze als de functie van de totem⁸⁶⁰ kan worden verklaard⁸⁶¹. Alles wordt op het spel

Lacan deze grammaticale onmogelijkheid metaforisch om de onmogelijke schrijfwijze van het subject op het niveau van het onbewuste te duiden. Dit is dan ook de plaats van de onechtheid of niet-authenticiteit.

⁸⁵⁸ Lacan gebruikt het van het substantief *orifice*, ‘opening, gat, mond’ afgeleide adjectief ‘*orificiel*’ dat in het Frans niet bestaat. Naar analogie hanteert hij het neologisme ‘*anificiel*’ afgeleid van *anal*, ‘anaal’. Dit is een karakteristiek voorbeeld van hoe Lacan met de taal omspringt in zijn theoretische zoektocht tijdens zijn seminarie.

⁸⁵⁹ Cf. de Sade (1992 [1791]: 270).

⁸⁶⁰ Freud: “Wat nu is een totem? In de regel een dier, een eetbaar, onschuldig of gevaarlijk, gevreesd dier – minder vaak een plant of een natuurkracht (regen, water) – dat in een speciale relatie tot de hele sibbe [clan] staat. De totem is allereerst de stamvader van de sibbe, maar vervolgens ook haar beschermgeest en helper die zijn kinderen orakels zendt en hen, hoe gevaarlijk hij verder ook is, kent en ontziet. De totemgenoten zijn hunnerzijds aan de heilige verplichting onderworpen om hun totem niet te doden (vernietigen), want anders volgt automatisch de straf, en om zich van zijn vlees (of het genot dat hij anderszins biedt) te onthouden” (F6: 19-20).

⁸⁶¹ Freud refereert in *Totem en taboe* aan ‘kleine Hans’ met zijn angst voor paarden: “Hij sprak de vrees uit dat het paard de kamer zou binnenkomen om hem te bijten. Het bleek dat dit de straf moest verbeelden voor zijn wens dat het paard zou omvallen (sterven). Nadat de jongen was gerustgesteld en zo van de angst voor zijn vader was bevrijd, bleek hij te worstelen met wensen die het wegzijn (vertrekken, sterven) van zijn vader behelsden. (...) Het

gezet voor het plezier of het gevecht uitgezonderd een bepaald ‘limiet-beeld’: *i(a)*. De verbinding van het subject met dit beeld – een vis, een boom en dergelijke meer – wordt kost wat kost gevrijwaard. De gemeenschappelijke factor tussen de fobie en de totem is het beeld van de functie van insluiting en onderscheiding van het object, i.e. het ‘ideale Ik’ (SVIIIb: 460-461). De metafoor van de verlangende kan zoals bij de kleine Hans urgent worden. Op het moment dat de verlangende zonder verdediging staat op de plaats van het verlangen van de Ander, dat de limiet *i(a)* bedreigt, reproduceert zich de eeuwige kunstgreep. Het fobische subject herpakt zich en verdedigt de andere kant van het spiegelbeeld. Het spiegelbeeld heeft een bezettingskant maar ook een defensiekant, een stuwdam tegen de Pacifiek⁸⁶² van de moederliefde, aldus Lacan. De bezetting van de ander⁸⁶³ wordt door het ‘ideale Ik’ verdedigd. De laatste bezetting van de fallus wordt door de fobicus op een ‘specifieke manier’ verdedigd. Die verdediging bestaat erin via *Phi*, Φ een referentie aan de Ander voor het ‘ideale ik’ te onderhouden (Elp: 184). De fobie is een knipperlicht dat waarschuwt dat we op de reserve van de libido rijden. We kunnen nog even verder maar niet voor lang. Op deze manier concipieert Lacan een fobie en om deze reden is haar ondersteuning de fallus als betekenaar Φ . De droom van Sharpe illustreert deze zienswijze. We herinneren aan het gekuch van haar patiënt als verwittiging voor de analyticus dat hij binnen luttele seconden haar kabinet zal betreden⁸⁶⁴ (SVIIIb: 461). Lacan becommentarieert het volgende fragment:

(*Analyst.*) And why cough before coming in here?

(*Patient.*) That is absurd, because naturally I should not be asked to come up if someone were here, and I do not think of you in that way⁸⁶⁵ at all. There is no need for a cough at all that I can see. It has, however, reminded me of a phantasy I had of being in a room where I ought not to be, and thinking someone might think I was there, and then I thought to prevent anyone from coming in and finding me there I would bark like a dog. That would disguise my presence. The “someone” would then say, “Oh, it’s only a dog in there.”

(*Analyst.*) A dog?

(*Patient.*) That reminds me of a dog rubbing himself against my leg, really masturbating himself. I’m ashamed to tell you because I did not stop him. I let him go on and someone might have come in. (The patient then coughed) (Sharpe, 1988 [1937]: 131-132).

Lacan herneemt. Wat zou ik doen als ik mij ergens bevindt en niet wil ontdekt worden? Ik blaf opdat men zou denken dat het een hond is. De associatie komt van de hond die zich tegen het been van de patiënt masturbeerde. Wat kunnen we uit dit exemplarische relaas puren? Het subject dat in een defensieve positie het kabinet van de analyticus binnentreedt, doet alsof het een hond is. De patiënt doet alsof maar eigenlijk zijn alle anderen honden voordat hij het kabinet betreedt. Hij waarschuwt hen hun menselijke gedaante terug aan te nemen voordat hij binnenkomt. Lacan beklemtoont dat dit op geen enkele manier beantwoordt aan een specifieke

nieuwe dat we uit de analyse van ‘kleine Hans’ leren, is het voor het totemisme van grote waarde blijken dat het kind onder die omstandigheden een deel van zijn gevoelens verschuift van zijn vader naar een dier” (F6: 136-137).

⁸⁶² *Pacifique* betekent ‘Stille Oceaan’ maar als adjectief ook ‘vredelievend, zachtaardig, vreedzaam, vredig’.

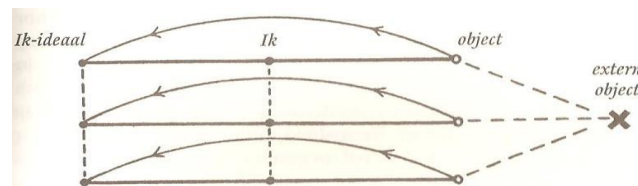
⁸⁶³ Cf. (St: 300, Elp: 184). *Seuil* schrijft verkeerdelijk ‘Ander’ (SVIIIb: 461). De functie van het ‘ideale Ik’ wordt op die manier niet gelezen. Dit ‘ideale Ik’ verdedigt het beeld van de ander min het centrale wit en de onherleidbare bezetting van de reële fallus op het eigen lichaam (Elp: 184).

⁸⁶⁴ Sharpe (1988 [1937]: 129-130): “On the day when the patient related to me the dream I have selected for this chapter I did not hear him coming upstairs. I never do. (...). I have said I never hear him on the stairs, but for a few days prior to this hour just before he came into the room I had been aware of the smallest and discreetest of coughs. You will judge of the dearth of unconscious manifestations in bodily ways when I say my ear caught that tiny discreet cough with great joy”.

⁸⁶⁵ Eerder antwoordde de patiënt op de vraag welk doel dit kuchen kon dienen dat hij zou kuchen alvorens een kamer met twee geliefden te betreden als discrete waarschuwing om hen niet te verrassen. Als vijftienjarige deed hij dit wanneer hij een kamer wilde betreden waarin zijn oudere broer zich samen met zijn vriendin ophield (Sharpe, 1988 [1937]: 131).

interesse voor honden. In dit voorbeeld betekent ‘hond zijn’ enkel ‘woef, woef’ zeggen. Het subject blaft en de anderen zeggen ‘het is een hond’. ‘Het is een hond’ heeft de waarde van een enige trek, een *einzigster Zug*. Lacan verwijst naar het schema in *Massenpsychologie en Ik-analyse* waar Freud de identificatie van het ‘Ik-ideaal’ ontwikkelt⁸⁶⁶ (SVIIIb: 461-462). Freud neemt de massapsychologie als invalshoek. Wat gebeurt er – in aanloop naar de apocalyptische apotheose van het nazisme⁸⁶⁷ – wanneer iedereen in een massavorming wordt gegrepen? Opdat alle subjecten op een bepaald moment collectief hetzelfde ideaal zouden aanhangen, moeten alle externe objecten in een gemeenschappelijke trek worden genomen, i.e. een enige trek, een *einzigster Zug*. Dit interesseert Lacan omdat wat op collectief vlak van kracht is evenzeer op individueel niveau geldt. Rond de functie van het ideaal schikt zich de verhouding van het subject met de externe objecten. In de humane wereld van de sprekende subjecten wordt metaforisch aan alle objecten een gemeenschappelijke trek toegekend. In een animale wereld met het spel van de defensieve identificaties kan het subject om zich staande te houden in een wereld waar zijn *i(a)* wordt gerespecteerd, afkondigen dat iedereen – honden, katten, das, hinde – ‘waf, waf’ zegt. Dit is de functie van de *einzigster Zug*, de ‘enige trek’. Het is essentieel om deze functie op die manier te structureren want buiten dit register is het onmogelijk om te begrijpen wat Freud over de psychologie van de rouw en de melancholie⁸⁶⁸ zegt. De langdurigheid en complexiteit van de rouw zijn gelinkt aan de metaforische functie van de trekken van het liefdesobject als narcistische privileges (SVIIIb: 462-463). Volgens Freud bestaat de rouw erin het reële verlies stuk voor stuk, teken voor teken, element I voor element I volledig te waarmerken. Eenmaal deze klus geklaard, is het afgelopen. Wat als dit object een kleine *a*, een object van het verlangen is? Het object zit altijd achter zijn attributen verborgen. De zaak wordt ernstig bij de melancholie. Twee zaken springen in het oog. Het object leent zich veel minder voor een gegarandeerde aanwezigheid én ontkent buitengewone catastrofale effecten die de levensdrift uitputten. Welke trekken laat een dergelijk gemaskeerd obscuur object zien? Het subject kan deze trekken van het object niet aanpakken. Maar de analyticus die het subject volgt, kan er enkele identificeren door wat de melancholicus als zijn kenmerkende eigenschappen beschouwt: ‘Ik ben niets, ik ben slechts vuiligheid, een gore smeerlap’. Het gaat hier niet over het spiegelbeeld. De melancholicus zegt niet dat hij er slecht

⁸⁶⁶ Cf. (F8: 267).



⁸⁶⁷ We ontleenden deze uitdrukking aan Thys (2015: 34).

⁸⁶⁸ In *Rouw en Melancholie* onderscheidt Freud beide klinische entiteiten: “Rouw is in de regel de reactie op het verlies van een geliefd persoon of van een voor deze in de plaats gekomen abstractie als vaderland, vrijheid, een ideaal enzovoort. Op grond van dezelfde invloeden uit zich bij sommige personen in plaats van rouw een vorm van melancholie, en wij vermoeden daarom dat zij tot de ziekte gedisponeerd zijn. (...). Melancholie wordt in psychisch opzicht gekenmerkt door een diep pijnlijke neerslachtigheid, door het verdwijnen van belangstelling voor de buitenwereld, door het verlies van het vermogen tot liefhebben, door de remming van elke activiteit en de verlaging van het gevoel van eigenwaarde, tot uiting komend in zelfverwijten en zelfsmaad en soms culminerend in een waanverwachting dat men gestraft zal worden. Dit beeld wordt bevattelijker voor ons wanneer wij bedenken dat rouw dezelfde trekken vertoont, op één na: *de verstoring van het gevoel van eigenwaarde blijft achterwege*. Verder is alles eender, de diepe rouw, de reactie op het verlies van een geliefd persoon, omvat dezelfde pijnlijke stemming, hetzelfde teloorgaan van belangstelling voor de buitenwereld – tenzij deze herinnert aan de gestorvene – hetzelfde verlies van het vermogen om enig nieuw liefdesobject te kiezen – wat gelijk zou staan aan vervanging van de persoon om wie gerouwd wordt – en dezelfde afwending van elke activiteit die niet verband houdt met de nagedachtenis van de gestorvene. Wij begrijpen moeiteloos dat deze remming en inperking van het Ik een uiting van exclusieve overgave aan de rouw is, waarbij voor andere oogmerken en interesses niets overblijft” (F7: 133-134, eigen cursivering).

uitziet, dat hij een rotkop heeft of dat hij krom is. Hij beweert dat hij de laatste der laatsten is en catastrofes met zich meesleept die zijn ganse familie ten gronde zullen richten. Zijn zelfbeschuldigingen situeren zich volledig in het symbolische domein. In het register van het bezit meent de melancholicus zich compleet geruïneerd. Lacan wil hier enkel een snijpunt tussen de rouw en de melancholie aanwijzen. Het gaat daarbij niet over de rouw of depressie ten gevolge van het objectverlies maar over een bepaald type ‘zelfverwijten’ ontketend door de suïcide van het object. Het zijn zelfverwijten met betrekking tot een object dat het veld van het verlangen binnentrad en door eigen toedoen of een risicovol avontuur, verdween. Freud stelt dat in de normale rouw de drift die het subject tegen zichzelf keert, een agressieve drift tegen het object is⁸⁶⁹. Wanneer we deze dramatische zelfverwijten nader beschouwen, keert zich tegen het subject een macht van beledigingen die verwant is aan diegene die zich in de melancholie manifesteert. De bron hiervan vinden we in de volgende bedenking. Indien dit object wordt ontvreemd of zich vernietigt dan was het misschien niet de moeite om mij voor dit object van mijn echte verlangen af te wenden (SVIIIb: 463-464).

De verhouding van het Ik-ideaal en het object van verlangen

Dit brengt ons in de kern van de verhouding tussen grote I en kleine *a* op een punt van het fantasma waar de veiligheid van de limiet in vraag wordt gesteld. De analyticus moet het subject van dit punt kunnen afwenden. Dit veronderstelt bij de analyticus een volledige mentale reductie van de functie van de betekenaar. Hij moet vatten welke veerkracht aan zet is bij de positie van het ‘Ik-ideaal’. Daarnaast gaat het over de functie van de kleine *a*. Wat Sokrates weet en de analyticus zeker moet ontwaren, is dat het op het niveau van kleine *a* niet over de toegang tot een ideaal gaat. De liefde kan dit eiland van kleine *a* slechts omringen. De analyticus kan enkel denken dat om het even welk object het kan opvullen. Hij wankelt op de limiet waar zich, met om het even welk object van het verlangen, de vraag stelt: ‘Wat ben je?’ Geen enkel object is meer of minder waard dan een ander – dit is de rouw waarrond het verlangen van de analyticus is gecentreerd. Aan het einde van het *Banket* maakt Sokrates aanstalten de lof van Agathon, de enige complete idioot te zingen. Plato laat deze kampioen der mafkezen op een belachelijke manier over de liefde spreken. Agathon weet niet wat hij zegt en beweert domme dingen maar is daarom niet minder het geliefde object. Finaal zegt Sokrates tegen Alkibiades: ‘Alles wat je aan mij zegt, is voor Agathon’. Dit is de functie van de analyticus die een zekere rouw met zich meebrengt. Volgens Lacan komen we hier op een waarheid uit die Freud zelf buiten beschouwing liet. Een opmerkelijke zaak en waarschijnlijk te wijten aan de redenen, die Lacan hier uiteenzet met zijn formulering van de noodzaak van iemand met een uitsluitend representatieve functie. Dit is de betekenis van ‘Je zal je naaste beminnen zoals jezelf’. Als filosofisch ideaal poneert het de perfecte vernielzucht van het verlangen⁸⁷⁰. Met om het even wie kan de analyticus de ervaring opdoen om te weten tot waar hij durft⁸⁷¹ gaan om een wezen

⁸⁶⁹ Freud illustreert dit proces met betrekking tot suïcide: “Nu leert de analyse van melancholie ons dat het Ik zich alleen kan doden wanneer het zichzelf, dankzij de terugkeer van de objectbezetting, als een object kan behandelen, wanneer het de vijandigheid, die een object geldt en die de oorspronkelijke reactie van het Ik tegen objecten in de buitenwereld vertegenwoordigen, tegen zichzelf mag richten” (F7: 142).

⁸⁷⁰ *Seuil* en *Stécriture* schrijven: “Cela veut dire – à propos de n’importe qui, vous pouvez poser la question de la parfaite destructivité du désir” (SVIIIb: 465, St: 303). We vertalen: ‘Dit betekent – aan om het even wie de vraag stellen naar de perfecte vernielzucht van het verlangen’. *Elp* suggereert: “Cela veut dire, à propos de n’importe qui: poser la parfaite destructivité du désir” (Elp: 186). In vertaling: Dit betekent, met betrekking tot om het even wie: de perfecte vernielzucht van het verlangen poneren”. We opteren voor deze laatste versie. Het is het gebod ‘Je zal je naaste beminnen zoals jezelf’ dat de perfecte vernielwoede van het verlangen poneert (Elp: 186).

⁸⁷¹ Over hoe ver de analyticus ‘durft’ gaan spreekt Freud zich niet uit, over hoe ver hij ‘kan’ gaan schrijft Freud in *De toekomstkansen van de psychoanalytische therapie*: “Sinds een vrij groot aantal personen de psychoanalyse beoefent en onderling ervaringen uitwisselt, hebben wij gemerkt dat iedere psychoanalyticus slechts zo ver komt als zijn eigen complexen en innerlijke weerstanden het toelaten, en verlangen daarom dat hij zijn werkzaamheid

te ondervragen met het risico zelf te verdwijnen (SVIIIb: 464-465). Met bedenking besluit Lacan zijn seminarie over de overdracht.

met een zelfanalyse begint en deze, terwijl hij zijn ervaringen bij patiënten opdoet, doorlopend verdiept. Wie in zo'n zelfanalyse niets tot stand brengt, kan er zonder meer van uitgaan dat hij niet de gave bezit om patiënten te analyseren" (F5: 281). Twee jaar later relativeert Freud de draagkracht van een zelfanalyse en pleit hij ervoor dat de kandidaat analyticus bij een ander analyticus zelf in analyse gaat (F5: 498-499; F10: 300-302; Walleghe, 2003: 126-128).

Besluit

De analytische relatie start met een misverstand daar wat de analyticus voor de analysant bij aanvang van de analyse is – I – en wat ‘werkelijk’ geïmpliceerd is – object a – niet samenvalt. De analyticus bekleedt als deel van een analytische massa de positie van het ‘Ik-ideaal’. Wanneer de analysant de analyticus het ‘Ik-ideaal’ toedicht, moet de analyticus de analysant hiervan afbrengen daar hij uitiem de positie van het object a moet innemen. In elk geval kan hij onder geen beding de positie van het ‘ideale Ik’ innemen zoals de psychoanalytische theorie van de zestiger jaren voorstaat.

Lacan hanteert een conceptueel onderscheid tussen het ‘Ik-ideaal, I’ en het ‘ideale Ik, $i(a)$ ’. Het ‘Ik-ideaal’ als betekenaar en het ‘ideale Ik’ als zetel van het narcisme verhouden zich different tegenover de liefde. Het ‘Ik-ideaal’ is de stuwende kracht van de regressieve identificatie in de liefde die een fundamentele rol in de overdracht speelt. Deze identificatie ontstaat wanneer het liefdesobject de liefde weigert. Hieruit volgt dat het subject het object wil ‘zijn’ omdat het het object niet kan ‘hebben’. De identificatie is partieel daar er maar één trek aan de objectpersoon wordt ontleend, i.e. punt I van de *einzigste Zug*. Lacan definieert het ‘Ik-ideaal’ als een symbolische introjectie en het ‘ideale Ik’ als een imaginaire projectie. De narcistische bevrediging, die zich in de verhouding tot het ‘ideale Ik’ ontwikkelt, hangt af van de verwijzing naar deze primordiale symbolische term: de *einzigste Zug*, I.

In Lacans formule van het fantasma ($\$ \diamond a$) staat $\$$ voor het verdwijnen van het subject en a voor het object van verlangen. Angst ontstaat wanneer de bezetting van kleine a op $\$$ wordt teruggebracht. Het angstsignaal ontstaat als antwoord op het appel van de lege plaats van $\$$, de plaats van de analyticus. Angst doet zich voor op het niveau van het verlangen. Het subject heeft geen angst voor zijn spiegelbeeld $i(a)$ maar wel voor de andere a , het object van zijn verlangen. Angst produceert zich topisch op de plaats van $i(a)$ maar het angstsignaal ontstaat in relatie tot het object van verlangen, a , indien dit object a het ‘ideale Ik’, $i(a)$ verstoort. Het angstsignaal bewaart de verhouding tot het object van verlangen. De angst is de ultieme manier waarop het subject zijn verhouding tot het verlangen in stand houdt. De angst van het subject is niet uitsluitend intern maar ook een angst die hij bij de Ander zoekt. Het kan evengoed de angst van de analyticus of de buurman zijn. De waarschuwing aan het adres van de analyticus is dat zijn eigen angst niet in het spel mag treden. Een zorgvuldig voorbereid verlangen van de analyticus brengt geen soelaas. De analyticus moet weten hoe hij zich hic et nunc tot zijn verlangen verhoudt opdat zijn angst niet in de analyse van de analysant de kop zou opsteken. De positie van de analyticus impliceert dat de analyticus enerzijds zijn eigen angst aan het subject weigert en anderzijds dat hij de plaats, waar hij als ander wordt geappelleerd om het angstsignaal te geven, leeg laat. De plaats van de analyticus is de plaats van de ‘zuiver verlangende’: *erastès*. De verlangende kan in tegenstelling tot de smekende niets over zichzelf zeggen zonder zich als verlangende te vernietigen. Anders geformuleerd, het verlangen laat zich niet articuleren.

Enkel wanneer de Ander als derde term in de verhouding tussen het Ik en de ander intervenieert, kan een vruchtbare narcistische relatie functioneren. Het is essentieel dat na de captatie door het spiegelbeeld het kind zich omkeert naar de volwassene die het draagt. Deze verwijzing naar de Ander is fundamenteel. De symbolische Ander ondersteunt de imaginaire identificatie van het subject met zijn spiegelbeeld. In de optische opstelling is S terug te vinden op I duidelijk onderscheiden van $i'(a)$. Door dit onderscheid kan het subject het illusoire karakter van zijn narcistische identificatie vatten. De schaduw van de narcistische structuur valt te overstijgen doordat het subject zich door de Ander op punt I kan identificeren. Freud onderscheidt naast het narcistische veld het veld van het archaïsche object dat door de betekenaars is

gestructureerd. Door de betekenaar kan het subject in het veld van het object aan de imaginaire captatie in het narcistische veld ontsnappen.

Abraham introduceert de partiële objectliefde, i.e. liefde voor het object min de genitaliën. De partiële objectliefde legt het fundament voor de imaginaire separatie van de fallus. De fallus is de kernfunctie in het narcisme die zich van kleine a , de algemene functie van het object van verlangen onderscheidt. De partiële liefde valt samen met de fallische fase. Van alle lichaamsdelen zijn de genitaliën het sterkst met narcistische liefde bezet. Hierdoor slaat de objectbezetting op alle objecten met uitzondering van de genitaliën. De eerste vormen van het partieel object zijn de borst, de feces en de fallus. Het kind aanvaardt de borst maar weigert hem ook, daar het reeds iets anders wil. Het verlangen heeft een metonymisch karakter: verlangen is iets anders verlangen. Het object van verlangen belichaamt wat het ontbreekt. Dit is de oorsprong van de verhouding tussen het subject en het object van het verlangen: $\$ \diamond a$.

Het 'Ik-ideaal, I' behoedt het 'ideale Ik, $i(a)$ '. De functie van het beeld in de fobie is analoog aan de functie van de totem. Alles wordt op het spel gezet uitgezonderd een bepaald 'limiet-beeld': $i(a)$, het 'ideale Ik'. Wanneer de verlangde zonder verdediging tegenover het verlangen van de Ander staat, dat de limiet $i(a)$ bedreigt, grijpt een kunstgreep plaats. De fobicus verdedigt de ultieme bezetting van de fallus door via Φ een referentie aan de Ander voor het 'ideale ik' te onderhouden. De fallus als betekenaar Φ is de ondersteuning van de fobie.

De identificatie met het 'Ik-ideaal' valt samen met de introjectie van de rouw, van een *einziger Zug*, I. In de wereld van de sprekende subjecten wordt metaforisch aan alle objecten een gemeenschappelijke trek toegekend. De complexiteit van de rouw is gelinkt aan de metaforische functie van de trekken van het liefdesobject. Het typerende kenmerk van de melancholicus "Ik ben niets" slaat niet op zijn spiegelbeeld maar op zijn zelfverwijten die tot het symbolische register behoren. Het gaat niet over de rouw of melancholie ten gevolge van het objectverlies maar over een bepaald type zelfverwijten met betrekking tot een object dat het veld van het verlangen binnentrad en verdween. Freud stelt dat in de normale rouw de drift die het subject tegen zichzelf keert, in eerste instantie een agressieve drift tegen het object is.

De analyticus weet dat het op het niveau van kleine a niet over de toegang tot een ideaal gaat. Om het even welk object kan kleine a invullen – dit is de rouw waarrond het verlangen van de analyticus is gecentreerd. Sokrates' interpretatie aan het adres van Alkibiades 'Al wat je aan mij zegt, is voor Agathon' is de functie van de analyticus die een zekere rouw met zich meebrengt. De analytische functie is louter representatief. Vraag is hoe ver de analyticus durft gaan om een wezen te ondervragen met het risico zelf als betekenaar of als object te verdwijnen?⁸⁷² Met deze vraag besluit Lacan in 1961 zijn seminarie over de overdracht. Dit 'verdwijnen van de analyticus als betekenaar of als object' werkt Lacan verder uit in *Séminaire XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964) met de concepten 'aliënatie' en 'separatie'. De aliënatie voltrekt zich in het register van de betekenaar; de separatie speelt zich in het veld van het object af, i.e. het veld van de overdracht. Deze twee operaties in de verhouding van het subject tot de Ander vervullen vanaf 1964 een prominente rol in Lacans overdrachtstheorie. Nieuw is ook dat vanaf dan het reële naast het imaginaire en symbolische op de voorgrond treedt. Lacan maakt met de aristotelische termen *automaton* en *tuché* een strikt onderscheid tussen de herhalingsdwang van de betekenaarsketen die het onbewuste fundeert en de overdracht. *Automaton* staat voor de insisterende herhaling van de betekenaarsketen en *tuché* staat voor de gemiste ontmoeting met het reële daar het reële telkens weer ontsnapt. Het reële bevindt zich voorbij *automaton* (SXI: 51-54). Hierdoor krijgt het object van verlangen, object

⁸⁷² In SXI concipieert Lacan de verhouding van het subject tot de Ander met twee operaties: de aliënatie en de separatie. In de aliënatie staat het verdwijnen van het subject als betekenaar centraal. De separatie draait rond het object van verlangen, object a . Deze twee operaties vervullen vanaf 1964 een prominente rol in Lacans overdrachtstheorie.

a in 1964 een reëel statuut terwijl het in *Seminarie VIII* in de dialectiek van het imaginaire en symbolische voor de gelijke andere staat.

Lacans conceptualisering van de overdracht in *Seminarie XI* steunt op twee fundamentele pijlers die reeds in rudimentaire vorm in *Seminarie VIII* aanwezig zijn: het met weten verondersteld subject⁸⁷³ en het verlangen van de analyticus⁸⁷⁴. De positie van de analyticus in de overdracht impliceert de incarnatie van het object *a* op een zo groot mogelijke afstand van het Ik-ideaal. Lacan formaliseert deze overdrachtspositie in de topologische figuur ‘*le huit intérieur*’ of de ‘naar binnen gekeerde acht’.

Lacan stelt dat de vorming van analytici eist dat de analyticus weet waarrond de bewegingen van het proces waarin hij de analysant begeleidt, draaien. Door de ervaring van een eigen analyse, moet de analyticus weten waarrond hij beweegt. Deze spil noemt Lacan het verlangen van de analyticus (SXI: 209-210). Lacan poneert dat van zodra er een met weten verondersteld subject is, overdracht is (SXI: 210; 228). De vraag die zich voor elk subject stelt, is waar het zich lokaliseert om zich tot het met weten veronderstelde subject te richten? Telkens deze functie voor het subject door om het even wie wordt opgenomen, analyticus of niet, resulteert uit de definitie dat er overdracht is. De analyticus bekleedt deze plaats wanneer hij het object van de overdracht incarneert. De ervaring leert dat het subject bij aanvang van een kuur er nog niet aan toe is de analyticus deze plaats toe te schrijven. De analyticus wordt verwacht op het punt van de ontmoeting met het verlangen. Wanneer de analyticus in de overdracht verondersteld wordt te weten, wordt hij verondersteld te vertrekken van de ontmoeting met het onbewuste verlangen. Het verlangen is de spil achter de overdracht die de analysant eerst in een vraag formuleert. De essentiële functie van deze as is het verlangen van de analyticus (SXI: 211-213). De overdracht neemt zijn vertrekpunt in het subject dat verondersteld wordt te weten. Dit subject wordt verondersteld te weten enkel subject van het verlangen te zijn. Het effect van deze overdracht is de liefde⁸⁷⁵. Lacan situeert elke vorm van liefde in het veld van het narcisme: beminnen is in essentie bemind willen worden⁸⁷⁶. Dit overdrachtseffect staat de onthulling van het onbewuste in de weg. De liefde intervenueert in haar functie van bedrog en kiest de kant van de weerstand. De analyticus moet dit overdrachtseffect afwachten om te kunnen interpreteren en tegelijkertijd weten dat deze overdrachtelijke liefde het subject voor het effect van zijn interpretatie afsluit (SXI: 228-229). Volgens Silvestre en Silvestre (1987: 134-135) scandeert deze temporele open-en-toe-beweging het verloop van de kuur die bepaald wordt door de conflictueuze verhouding binnen de overdracht tussen het weten dat het onbewuste ontsluit en de liefde die de toegang tot het onbewuste afsluit⁸⁷⁷.

Willen we begrijpen hoe Lacan de hantering van de overdracht concipieert dan moeten we dieper ingaan op zijn uiteenzetting over de circulaire verhouding van het subject tot de Ander die op de aliënatie en de separatie steunt. Het betreft een boordproces⁸⁷⁸, een circulair proces

⁸⁷³ *Sujet supposé avoir* (SsS). Het ‘niet-weten’ dat Lacan in (SVIII) grondig uitwerkt, neemt in (SXI) de vorm aan van het ‘met weten veronderstelde subject’.

⁸⁷⁴ Lacan introduceert het verlangen van de analyticus in *Séminaire VIII*. Het met weten verondersteld subject introduceert hij als concept in de eerste twee lessen (15.11.1961, 22.11.1961) van *Séminaire IX L’identification* zonder dit in verband te brengen met de overdracht. Lacan doet dit pas in 1964 (Porge, 1993: 451).

⁸⁷⁵ In *Séminaire XX Encore* stelt Lacan: “Celui à qui je suppose le savoir, je l’aime. Si j’ai dit qu’ils me haïssent c’est qu’ils me dé-supposent le savoir” (SXX: 64)

⁸⁷⁶ Deze narcistische structuur van de liefde staat haaks op een altruïstische invulling van het liefdesbegrip. Lacan bekritiseert dan ook herhaaldelijk de idee van een altruïstische liefde binnen het kader van de psychoanalyse. Cf. (SVIIIb: 178, 181-182, 245-246, 427-428).

⁸⁷⁷ Cf. (F5: 466).

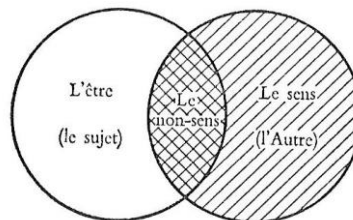
⁸⁷⁸ Wanneer Lacan wijst op de afhankelijkheid van de betekenaar bij de realisatie van het subject op de plaats van de Ander, stipuleert hij: “Tout surgit de la structure du signifiant”. Deze structuur is gebaseerd op de functie van de coupure die Lacan in *Séminaire XI* benoemt als de topologische functie van de boord. De relatie van het subject tot de Ander ontstaat in een proces van gaping. Het subject is effect van de betekenaar. Het proces tussen het subject en de Ander is circulair maar niet wederkerig en bijgevolg asymmetrisch. Lacan vertrekt van de definitie

dat steunt op de ruit van de formule van het fantasma ($\$ \diamond a$)⁸⁷⁹ en van de vraag ($\$ \diamond D$)⁸⁸⁰. Lacan beklemtoont dat deze ruit als een boord functioneert en voorziet ze van twee vectoren in tegenwijzerzin (SXI: 190).



(SXI: 190)

De onderste *v* van de ruit is het '*vel*', het 'of' van de eerste operatie – de aliënatie – waar het subject zich fundeert. Dit *vel* van de aliënatie verplicht het subject verdeeld te verschijnen. Indien het subject enerzijds als betekenis (*sens*) verschijnt, voortgebracht door de betekenaar, verschijnt het anderzijds als *aphanisis* of fading, de verdwijning van het subject (SXI: 190-191). Om de betekenis van dit *vel* te verduidelijken, onderscheidt Lacan drie types. Het 'exhaustieve *vel*' lezen we in 'Ik ga of daar, of daar'. Anders geformuleerd, als ik naar daar ga, ga ik niet naar daar. Ik moet kiezen. Het 'equivalente *vel*' leest zich als 'Ik ga naar daar of naar daar, het is mij om het even'. Beide keuzes zijn gelijkwaardig. Lacan stelt dat het derde type, het 'aliënerende *vel*' steunt op de logische vorm van de 'vereniging'⁸⁸¹. Het aliënerende *vel* impliceert dat er in de vereniging een element is waaruit, welke keuze we ook maken, 'noch het een, noch het ander' volgt. Deze keuze betekent dat indien we de intentie hebben een deel te behouden, het andere deel sowieso verdwijnt (SXI: 191). Lacan verduidelijkt dit met het 'wezen van het subject' (*l'être du sujet*) dat onder de betekenis (*sens*) sorteert. Indien we het wezen (*être*) kiezen dan verdwijnt het subject. Het ontglipt ons en valt in de 'niet-betekenis' (*non-sens*). Indien we de betekenis (*sens*) kiezen, bestaat de betekenis enkel nog zonder dat deel van de niet-betekenis dat in de realisatie van het subject het onbewuste uitmaakt. Anders geformuleerd, het is eigen aan de betekenis wanneer die in de Ander opduikt, dat ze voor een groot deel geëclipseerd wordt door de verdwijning van het wezen die door de betekenaar wordt veroorzaakt (SXI: 192). Lacan schematiseert dit in de onderstaande afbeelding:



(SXI: 192)

Lacan stelt dat we dit aliënerende *vel* in de taal terugvinden: 'Je geld of je leven!' Kies ik voor het geld, dan verlies ik beide. Kies ik voor mijn leven, dan heb ik een leven zonder geld (SXI: 192-193).

van de betekenaar: een betekenaar S_1 representeert een subject $\$$ voor een andere betekenaar S_2 . De betekenaar S_1 die zich in het veld van de Ander voordoet, laat het subject uit zijn betekenis verschijnen. Maar deze betekenaar S_1 functioneert slechts als betekenaar wanneer hij het subject tot een betekenaar S_2 herleidt. Daar situeert Lacan de temporele pulsatie waar zich de sluiting van het onbewuste institueert. Lacan gebruikt hiervoor de term *aphanisis* (SXI: 188-189).

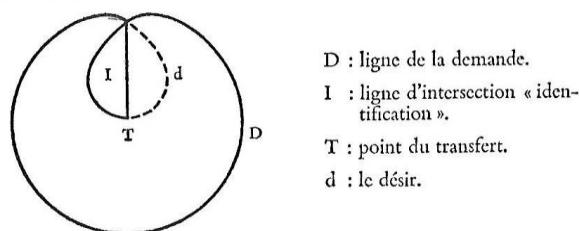
⁸⁷⁹ Lees: *S barré, poinçon petit a*, 'gestreepte S, poinçon kleine a'. Het fantasma formuleert de verhouding van het gedeelde subject tot zijn object *a* (SXI: 190).

⁸⁸⁰ Lees: *S barré, poinçon grand D*, 'gestreepte S, poinçon grote D. Hier lezen we de verhouding van de drift tot de vraag. Lacan geeft de schreeuw als voorbeeld (SXI: 190).

⁸⁸¹ In de wiskunde is een 'vereniging' een verzameling die ontstaat door samenvoeging van elementen uit andere verzamelingen. Lacan verduidelijkt dit met het onderscheid tussen 'optellen' en 'verenigen'. Wanneer we twee verzamelingen hebben met elke vijf elementen dan betekent optellen dat we tien elementen hebben. Wanneer twee elementen tot beide verzamelingen behoren dan betekent hun vereniging dat we acht elementen hebben (SXI: 191).

In het bovenste deel van de ruit \wedge voltooit de tweede operatie – de separatie – de circulariteit van de verhouding van het subject tot de Ander met een essentiële torsie. Terwijl de aliënatie steunt op de structuur van de vereniging, leunt de separatie op de structuur van de doorsnede. Ze situeert zich in het maantje van de figuur supra waar we de splitsing of boord aantreffen. De doorsnede van twee verzamelingen bestaat uit de elementen die tot beide verzamelingen behoren. Lacan poneert dat de separatie in deze doorsnede, waar zich het veld van de overdracht situeert, opereert (SXI: 193-194). Het subject verschijnt in de Ander wanneer de eerste betekenaar S_1 in de Ander opduikt en het subject representeert voor een andere betekenaar S_2 , die de *aphanisis* van het subject veroorzaakt. Hieruit volgt de verdeeldheid van het subject. Wanneer het subject ergens als betekenis verschijnt, manifesteert het zich elders als fading. Lacan stelt dat er zich als het ware een zaak van leven en dood afspeelt tussen de eerste betekenaar S_1 en het subject als tweede betekenaar S_2 , die zijn verdwijning veroorzaakt⁸⁸². De separatie zorgt voor de terugkeer weg van het aliënerende *vel*. Door de separatie vindt het subject als het ware de zwakke plek in het aliënerende primitieve betekenaarskoppel S_1 – S_2 . In het interval tussen de twee betekenaars bevindt zich het verlangen dat aan het subject, in zijn ervaring van het discours van de eerste Ander met name de moeder wordt aangeboden. In de mate dat haar verlangen zich voorbij hetgeen ze zegt situeert of onbekend blijft, constitueert zich het tekort van het verlangen van het subject. Het subject komt tot het initiële punt terug, i.e. het tekort van zijn *aphanisis*. Dit torsie-effect is essentieel voor de ‘eindfase’ van de overdracht (SXI: 199).

Lacan onderscheidt twee temporeel verschillende functies in de overdracht. In een eerste tijd staat in de relatie van het subject tot zijn analyticus een geprivilegieerde betekenaar – het Ik-ideaal – centraal. In een tweede tijd is er een identificatie van een andere natuur die door het separatieproces wordt geïntroduceerd en waarin het object *a* centraal staat. Door de functie van het object *a* scheidt het subject zich af van de fundamentele aliënerende kanteling van zijn wezen (SXI: 231-232). De hantering van de overdracht moet op een manier geregeld worden die de afstand tussen het Ik-ideaal en het object *a* bewaart. Het Ik-ideaal is het punt van waaruit het subject zich ziet zoals gezien door een ander en situeert zich in de Ander. Vanuit dit punt ziet de Ander het subject onder een vorm die het subject behaagt om gezien te worden; het ziet zich beminnelijk. Op het andere punt ziet het subject zich als tekort veroorzaakt door het object *a*. Dit object dicht de kloof geconstitueerd door de inaugurale verdeeldheid van het subject. Het overstijgt deze kloof echter nooit. Het object *a* valt niet door te slikken en blijft dwars in de keel van de betekenaar steken. Het is op dit punt van het tekort dat het subject zich moet herkennen. Lacan formaliseert de functie van de overdracht in de topologische structuur ‘*le huit intérieur*’, ‘de naar binnen gekeerde acht’⁸⁸³ (SXI: 243).



(SXI: 244)

⁸⁸² Lacan stelt dat de *Vorstellungsrepräsentanz* deze tweede betekenaar S_2 is. Deze betekenaar is het centrale punt van de *Urverdrängung*, ‘oerverdringing’ die als aantrekkingspunt fungeert waardoor alle andere verdringingen mogelijk worden (SXI: 199).

⁸⁸³ Deze figuur moeten we in een driedimensionaal perspectief plaatsen. Het betreft een boordstructuur waarvan het oppervlak als een Moebius-band is gestructureerd waarbij de bovenkant naar de keerzijde doorloopt (SXI: 142-143).

Snijlijn 'I' symboliseert de identificatie. Door het werk in de analyse, dat het subject er toe drijft om zijn woorden in de richting van de overdrachtsweerstand – bedrog van de liefde maar evenzeer van de agressie – te navigeren, vindt een sluiting plaats die in de vorm van een spiraal verschijnt. Wat zich als boord aftekent, komt terug op de plaats van de Ander, waar het subject, zich in het woord realiserend, zich op het niveau van het met 'weten verondersteld subject' institueert⁸⁸⁴. De analyticus moet voorbij deze identificatie. Dit 'voorbij' wordt gedefinieerd door de afstand tussen het object *a* en de idealiserende 'I' van de identificatie (SXI: 244). Lijn 'D' staat voor de in betekenaars gearticuleerde vraag waaronder het verlangen 'd' doorstroomt. Indien het subject op het punt van de overdracht 'T' vastloopt, wordt het verplicht de snijlijn van de identificatie 'I' te lopen die het subject van het verlangen 'd' afsnijdt. Komt het subject voorbij het punt 'T' dan kan het de lijn van het verlangen, waar het met zijn tekort geconfronteerd wordt, doorlopen. Punt 'T' is het kantelpunt tussen identificatie (betekenaar I, liefde) en overdracht (object *a*, verlangen). Punt T van Lacans *huit intérieur* symboliseert zijn uitspraak dat de analyticus het effect van de overdracht moeten afwachten om te kunnen interpreteren maar dat dit effect de analysant voor zijn interpretatie afsluit (SXI: 229).

De overdracht puurt de vraag uit de drift. Het verlangen van de analyticus voert deze vraag terug naar de drift. Langs die weg isoleert dit verlangen van de analyticus het object *a* en plaatst het op de grootst mogelijke afstand van het Ik-ideaal, dat de analyticus door het subject gevraagd wordt te incarneren. De analyticus moet van deze idealisatie 'I' afstand nemen om de ondersteuning van het object *a* van de separatie te kunnen zijn (SXI: 245). Lacan beëindigt *Séminaire XI* met de opmerking dat het verlangen van de analyticus een verlangen is om het 'absolute verschil'⁸⁸⁵ te bereiken dat intervenieert wanneer de analysant voor het eerst geconfronteerd wordt met de onderwerping aan de primordiale betekenaar. Enkel daar kan de betekenis van een ongelimiteerde liefde opduiken omdat ze buiten de limieten van de wet valt, de enige plaats waar ze kan bestaan (SXI: 248).

In het licht van de bovenstaande beschouwingen lijkt het ons interessant om in een vergelijkende studie van *Séminaire VIII* en *XI* de diverse concepten van Lacans overdrachtstheorie onder de loep te nemen om er hun onderlinge verhoudingen en hun respectievelijke ontwikkelingen in kaart te brengen. Een dergelijke studie zou ongetwijfeld bijdragen tot een beter begrip van beide *Seminaries*.

⁸⁸⁴ Lacan stelt dat elke conceptie van de analyse, die het einde van een analyse definieert als een identificatie met de analyticus, haar beperking toont daar de werkelijke stuwkracht – het met weten verondersteld subject – is weggelaten (SXI: 244).

⁸⁸⁵ Dit 'absolute verschil' slaat op het sekseverschil (Porge, 1993: 454). Moyaert (2017: 165) linkt dit absolute verschil aan de symbolische fallus: "De symbolische fallus is in de visie van Lacan het tot symbool verheven teken van het sekseverschil, dat schuivende verschillen en onbestemde gewaarwordingen stabiliseert. Maar de symbolische functie van de fallus wordt ons wel opgelegd. Dit ene tot symbool verheven verschilpunt, plus of min, doet voor het lichaam wat de fonemen met klanken doen: een absoluut verschil markeren, terwijl de natuur, onze verbeelding en onze gewaarwordingen alleen maar graduele verschillen kennen".

Ter afronding. De analyticus als incarnatie van de leegte

De positie van de analyticus in de overdracht impliceert zijn verhouding tot het weten en tot het verlangen van de analyticus te begrijpen tegen de achtergrond van het dictum ‘het verlangen van de mens is het verlangen van de Ander’. Finaal incarneert de analyticus de leegte met haar ultieme variant de dood. Net als Sokrates weet de analyticus niets uitgezonderd over eros. Hij dient de liefde om er zich van te bedienen. In het zich bedienen van Eros stelt zich de problematiek van de overdracht. Door te beminnen kan de analysant het tekort van zijn verlangen leren kennen. De analyticus is er opdat de analysant zou beminnen. Plato onderscheidt in de liefdesrelatie twee posities: *erastès*, de minnaar en *eromenos*, de beminde. De minnaar is het subject van het verlangen en het tekort; de beminde is het subject van het bezit. Het niet-weten is de essentiële dimensie van de metafoor van de liefde. De minnaar weet niet wat hem ontbreekt en de beminde weet niet wat hij bezit. Beide posities vallen niet samen: wat de minnaar ontbreekt is niet wat de beminde heeft. Dit vormt de kern van de liefdesrelatie. Volgens de metafoor van de liefde ontstaat de betekenis van de liefde wanneer de minnaar op de plaats van de beminde komt. De analysant gaat op zoek naar een weten over zijn intiemste wezen waarvan de analyticus bij aanvang van de kuur obligaats niets weet daar het onbewust en dus niet rechtstreeks toegankelijk is. Het weten van de analyticus is bijgevolg verondersteld. De analysant vindt op de plaats waar hij zoekt het tekort van zijn verlangen. Verlangen is nooit bezit maar steeds verlangen naar iets anders. De analyticus moet zijn positie aan het verlangen van de analysant vacant aanbieden opdat het zich als verlangen van de Ander zou realiseren. Lacan concipieert het object van het verlangen met het Griekse *agalma*, het kostbare object dat zich binnenin Sokrates bevindt. De aanblik van dit *agalma* – wijsheid – veroorzaakt bij de machtige Alkibiades een slaafse gehoorzaamheid. Hij is totaal onderworpen aan het object van verlangen dat zich in Sokrates bevindt. Sokrates weigert resoluut om op Alkibiades’ erotische avances in te gaan. Lacan verklaart dit niet zoals algemeen gangbaar is vanuit de deugd maar vanuit het mysterie van de liefde. Sokrates speelt het door Alkibiades opgezette liefdesspel niet omdat hij weet. Sokrates weigert de metafoor van de liefde – hij weigert de passieve positie van *eromenos* – omdat hij weet dat hij het beminnenswaardige object niet bezit. Sokrates’ essentie is het niets of de leegte. Hij is een sileen, louter omhulsel. Finaal formuleert Sokrates een ‘analytische’ interpretatie. Hij stelt dat niet hijzelf maar Agathon het doel van Alkibiades’ woordenomhaal was. Sokrates introduceert een overdrachtelijk kader waarbij hijzelf als overdrachtsfiguur fungeert. Alkibiades’ liefde is niet voor Sokrates bestemd maar viseert Agathon. Het is in de mate dat Sokrates verlangt – hij verlangt niet naar Alkibiades maar wel om te weten – dat Alkibiades door de liefde wordt bezeten. Het is Sokrates’ verdienste deze liefde als overdrachtelijke liefde te duiden en terug te voeren naar haar werkelijke verlangen volgens het dictum ‘het verlangen van de mens is het verlangen van de Ander’.

Lacan beschouwt de tegenoverdracht als een onnodig concept daar de tegenoverdrachtelijke fenomenen een legitiem effect van de overdracht an sich zijn. Hij denkt de overdracht met het concept van het verlangen van de analyticus. Net als Sokrates bekleedt de analyticus door de overdracht de positie van degene die *agalma* omvat. Enkel niet-wetend wat de analysant verlangt, kan de analyticus het object van het verlangen bezitten. Op zich is dit een afdoende verklaring voor de effecten van de tegenoverdracht. De analyticus realiseert het stoïcijns ideaal van de apathie door een omslag in zijn verlangen tijdens zijn eigen analyse. Deze ommekeer slaat op zijn verlangen naar de dood. De analyticus intervenueert concreet door zich dood te houden: symbolisch door te zwijgen, imaginair door zich buiten de weerstand te houden.

De analyticus wordt als wetende en als drager van het object van verlangen geraadpleegd. Een bepaalde tijd representeert de analyticus in de overdracht niet het object van verlangen maar de

betekenaar. Hij moet zijn plaats zodanig innemen dat de analysant de ontbrekende betekenaar kan vinden. De paradox van de analytische functie is dat de analyticus op de plaats waar zijn weten wordt verondersteld de reële aanwezigheid is, i.e. aanwezigheid van het verlangen en afwezigheid van de betekenaar, aangeduid met *Phi*, Φ . De analyticus zwijgt in zijn 'tekort aan zijn'. Het subject van de analyticus verdwijnt – *aphanisis* of fading – daar het gebarreerd is. In het fantasma ($\$ \diamond a$) vat het subject zich als tekort tegenover een geprivilegieerd object *a*, dat een imaginaire degradatie van de Ander is. Opdat de analyticus in de overdracht het fantasma als gedeeld subject binnentreedt, moet hij $\$$ incarneren. Finaal moet de analyticus kleine *a*, het object van het fantasma, object van het verlangen van de Ander belichamen gezien dit de positie is die de analyticus voor de analysant in de overdracht ultiem moet innemen.

Claudel brengt de toeschouwer tot aan de limiet van het beeld van de gekruisigde vrouw dat alle beelden van het verlangen incarneert. Het verlangen bevat altijd enig genot van een opgelegde dood. De positie van de toeschouwer bevat vier elementen: de twee broers *a* en *a'*, de toeschouwer als subject dat er niets van begrijpt en de Ander geïncarneerd in de vrouw. Tussen die vier elementen zijn verscheidene variaties van een opgelegde dood mogelijk waaronder diverse vormen van het verlangen. Psychoanalytici komen in aanraking met deze vier elementen die de neurotische effecten bepalen, zoals het onbevredigbaar verlangen van de hysterica of het onmogelijke verlangen van het obsessionele subject. De analyticus moet deze extremen exploreren, wil hij dat zijn actie beantwoordt aan wat in de analysant om revelatie vraagt. De analyticus moet deze extremen even raken om zijn plaats te kunnen bepalen op het moment dat het subject de weg die de analyticus wijst, inslaat. De enige te bewandelen weg is de weg waar het subject zijn verlangen uitsprekt. De analysant gaat in zijn analyse op zoek naar zijn noodlot. Freuds referentie aan de Oedipusmythe slaat ab initio de brug tussen de psychoanalyse en het noodlot. De analyticus kan de analysant onmogelijk benaderen zonder de functie van de mythe te ontmoeten. Uiteraard introduceert de psychoanalyse het subject niet tot zijn noodlot. Ook immuniseert de kennis die de ontcijfering van de figuur van het noodlot verschaft het subject niet tegen drama's. De freudiaanse ontdekking leert om in de symptomen een figuur te zien die zich verhoudt tot de figuur van het noodlot: voorheen wist het subject niet wat het nu weet. Op het moment van de actie wist Oedipus niet dat hij zijn vader doodde en met zijn moeder sliep. Niet omwille van de vadermoord en de incest maar wegens het 'niet-weten' opteerde Freud voor de Oedipusmythe.

Lacan definieert de functie van de angst met zijn formule van het fantasma ($\$ \diamond a$). $\$$ staat voor het verdwijnen van het subject; *a* voor het object van verlangen. De angst verschijnt wanneer de bezetting van kleine *a* op $\$$ wordt teruggevoerd. $\$$ is een plaats en geen reflectief punt in het subject dat zich als verlangend vat. De plaats waar dit eventueel wel zou kunnen, is permanent voorbehouden en wordt bij gelegenheid door *i(a)* bezet. Het reële beeld *i(a)* is een narcistisch beeld dat in het fantasma de illusie van het bezit van het object wekt. Freud wijst op het verband tussen de productie van het angstsignaal en iets van de orde van de *Versagung*, 'weigering' die Lacan toeschrijft aan het gegeven dat het subject is gebarreerd. De verdringing van de driftrepresentant doet aan het verdwijnen van het subject denken, vandaar de gebaarreerde schrijfwijze $\$$. Het angstsignaal is een antwoord op het appel van de lege plaats van $\$$, de plaats van de analyticus. Hij bezet die plaats niet altijd. Het is de plaats waar hij wacht. Het woord 'wachten' refereert aan de functie van de *Erwartung*, 'verwachting' die de plaats van $\$$ in het fantasma structureert. Het angstsignaal produceert zich op een plaats die door *i(a)* – het Ik als beeld van de ander, als functie van de miskennis – kan worden bezet. Het bezet deze plaats niet zoals dit beeld maar als 'plaats', voor zover dit beeld bij gelegenheid kan verdwijnen. Lacan beweert niet dat het ontbreken van het beeld de angst laat opborrelen maar wel dat de oorspronkelijke relatie van het subject tot zijn spiegelbeeld – de spiegelrelatie – in een agressieve reactie ontstaat. Angst doet zich voor op het niveau van het verlangen. Daarom focust Lacan op het fantasma. In de verhouding van het subject tot het verlangen staat de

analyticus op de plaats van het object van verlangen met zijn inherente dreiging die het ‘te verdringen’ determineert. Het subject ontvangt het angstsignaal van de ander die zijn Ik constitueert – $i(a)$. Het subject heeft geen angst voor zijn spiegelbeeld $i(a)$ maar wel voor de andere a , het object van zijn verlangen. Angst produceert zich topisch op de plaats van $i(a)$ maar er ontstaat enkel een angstsignaal in relatie tot het object van verlangen indien dit object het ‘ideale Ik’, $i(a)$ verstoort. Het angstsignaal handhaaft de verhouding tot het object van verlangen. Het essentiële kenmerk van de angst is de verwachting. Wanneer het object verdwijnt, rest de verwachting of de richting naar de plaats van het ontbrekende object. Gestuurd door dit tekort is de angst de ultieme manier waarop het subject zijn verhouding tot het verlangen in stand houdt. De functie van het angstsignaal waarschuwt voor iets belangrijks binnen de psychoanalytische praxis. De angst van het neurotische subject is niet uitsluitend intern maar een angst die het bij de Ander zoekt. De angst van het subject waarmee de analyticus zich geconfronteerd ziet, hoeft niet noodzakelijk van het subject zelf te zijn. Het kan evengoed de angst van de analyticus of om het even wie zijn. De angst die in de kuur opduikt, komt niet per se vanuit de analysant maar kan een angst zijn die hij via de Ander van buitenaf in zijn analyse importeert. De waarschuwing aan het adres van de analyticus houdt in dat zijn eigen angst onder geen beding in het spel mag treden. Lacan verwerpt het idee van een secuur voorbereid verlangen van de analyticus. Het is van fundamenteel belang dat de analyticus weet hoe hij zich actueel tot zijn verlangen verhoudt opdat zijn angst niet in de analyse van de analysant zou opduiken. De positie van de analyticus impliceert de vraag wat de *Versagung*, de ‘weigering’ van de analyticus inhoudt? Een vruchtbare ‘weigering’ impliceert enerzijds dat de analyticus zijn eigen angst aan het subject weigert en anderzijds dat hij de plaats, waar hij als ander wordt geappelleerd om het angstsignaal te geven, leeg laat. Deze zuivere plaats van de analyticus – gedefinieerd in en door het fantasma – is de plaats van de ‘puur verlangende’, *erastès*. De plaats van de ‘zuiver verlangende’ impliceert dat het subject in de relatie tot de ander de positie van verlangde opgeeft. Sokrates’ replieken aan Alkibiades getuigen hiervan. Enerzijds wil Sokrates van geen liefdeszaken weten terwijl anderzijds alles aantoonde dat hij onuitputtelijk ‘verlangend’ is. Maar wanneer hij zich in de positie van de ‘verlangde’ zou moeten tonen tegenover Alkibiades geeft hij niet thuis. Sokrates is een ongrijpbaar enigma – vandaar zijn *atopia*, zijn niet te situeren positie. Om de plaats van de ‘verlangende’ te omschrijven, stelt Lacan die pal tegenover de plaats van de ‘smekende’. Hij neemt Priamos als voorbeeld van de smekende wanneer hij Hektors lichaam aan Achilles terugvraagt. Hij heeft het in zijn smeekbede niet zozeer over Hektor maar over Achilles’ vader Peleus. Priamos, in de positie van de smekende, stelt in zijn vraag zelf de figuur van de smekende voor. In zijn smeekbeden ontdebelt Priamos zijn personage met de andere afwezige, Achilles’ vader. Priamos’ smeekbede passeert via een ander. Hij roept zelfs niet zozeer Peleus op maar wel de belaagde vaderfiguur. In elke smeekbede is de plaats van de smekende binnen het vertoog van de smekende aanwezig. Dit is niet het geval voor de verlangende. De verlangende kan niets over zichzelf zeggen zonder zich als verlangende te elimineren. Dit is de zuivere plaats van het verlangende subject. Elke articulatiepoging op het niveau van het verlangen faalt. Vanaf het ogenblik dat het subject spreekt, beweegt het in het register van de vraag of de betekenaar dat van een andere orde is dan het verlangen.

De identificatie is een centraal punt in het vraagstuk van de overdracht. Lacan onderscheidt twee identificatieniveaus: het ‘ideale Ik, $i(a)$ ’ als imaginaire projectie en het ‘Ik-ideaal, I’ als symbolische introjectie. In de optische opstelling van het omgekeerde boekje bestaat de illusie uit een reëel beeld dat als metafoor fungeert voor het spiegelbeeld $i(a)$, de centrale functie van de narcistische bezetting. Dit laat toe de functie van het ‘ideale Ik’ te onderscheiden van het ‘Ik-ideaal’ dat zich tot de functie van de Ander als plaats van het woord, van het sprekende subject verhoudt. Het subject S kan enkel via een kunstgreep A – de vlakke spiegel – toegang krijgen tot het reële beeld dat zich op de plaats van $i(a)$ reflecteert. De functie van de analyticus als

spiegel A slaat niet op de imaginaire reflecterende spiegel maar op de symbolische plaats die de analyticus moet innemen indien het virtuele spiegelbeeld in de spiegel verschijnt. S ziet het beeld $i'(a)$ in A op voorwaarde dat S zich in het conische veld achter $i(a)$ bevindt. S is terug te vinden op I duidelijk onderscheiden van $i'(a)$. Door dit positionele onderscheid kan het subject het illusoire karakter van zijn narcistische identificatie vatten. Lacan verwijst naar Freuds 'schaduw van het verloren object'. Deze schaduw van de narcistische structuur valt te overstijgen doordat het subject zich door de Ander ergens anders – op punt I – kan identificeren. Naast het narcistische veld onderscheidt Freud het veld van het archaïsche object dat door de betekenaars is gestructureerd. Dankzij de betekenaar kan het subject in het veld van het object aan de imaginaire captatie in het narcistische veld ontsnappen.

Ultiem impliceert de positie van de analyticus dat hij zich van elk mogelijk ideaal van analyticus onthoudt. Nochtans wordt hij door de analysant bij aanvang van de kuur met allerlei idealen bekleedt. Deze idealen vormen niet de essentie van de positie die de analyticus uiteindelijk in de kuur moet innemen. De analyticus weet net als Sokrates dat het op het niveau van kleine a niet over de toegang tot een ideaal gaat. De narcistische liefde kan kleine a slechts omboorden. Om het even welk object kan het opvullen – dit is de rouw waarrond het verlangen van de analyticus is gecentreerd. Aan het einde van het *Banket* zingt Sokrates de lof van Agathon die niet wetend wat hij zegt, het geliefde object is. Finaal zegt Sokrates tegen Alkibiades: 'Al wat je aan mij zegt, is voor Agathon'. Dit is de functie van de analyticus die een zekere rouw met zich meebrengt. De analyticus heeft een uitsluitend representatieve functie. Hij is enkel omhulsel van een leegte. De analyticus weet dat hij als betekenaar verdwijnt en dat hij een definitief verloren object incarneert. Ultiem bezit hij niets. Enkel als leegte kan hij de analytische positie innemen, i.e. als reële aanwezigheid. Vraag is hoever de analyticus durft gaan om het wezen van de analysant te ondervragen met het risico zelf te verdwijnen – hetzij als betekenaar, hetzij als object?

Bibliografie

- Abraham, K. (1988 [1924]). A short study of the development of the libido, viewed in the light of mental disorders. In: Abraham, K. (1988 [1927]) (vert. Bryan, D. & Strachey, A.). *Selected Papers on Psychoanalysis*. Reprinted 1979, 1988. London: Maresfield Library/Karnac Books: 418-501.
- Allouch, J. (2009). *L'amour Lacan*. Paris: EPEL.
- Apuleius, (1988) (Vert. Van den Broeck, S.). *Metamorfosen*. Antwerpen/Baarn: Houtekiet.
- Aristophane (2002 [1965]). (Vert. Debidour, V.-H.). Les Nuées. *Théâtre complet I*. Folio classique, 1789. Paris: Éditions Gallimard: 205-308.
- Aristophane (2009 [1966a]). (Vert. Debidour, V.-H.). Les Thesmophories. *Théâtre complet II*. Folio classique, 1790. Paris: Éditions Gallimard: 201-271.
- Aristophane (2009 [1966b]). (Vert. Debidour, V.-H.). L'Assemblée des femmes. *Théâtre complet II*. Folio classique, 1790. Paris: Éditions Gallimard: 365-438.
- Aristoteles (2005) (Vert. Hupperts, C. & Poortman, B.). *Ethica Nicomachea*. Verbeterde heruitgave. Budel: Uitgeverij Damon.
- Aristote (1990) (Vert. Magnien, M.). *Poétique*. Le Livre de Poche Classique, 6734. Édition 17: 2012. Paris: Librairie Générale Française.
- Aristote (1991) (Vert. Ruelle, C.-E. & Vanhemelryck, P.). *Rhétorique*. Le Livre de Poche Classiques de la Philosophie, 4607. Édition 09: 2012. Paris: Librairie Générale Française.
- Aristoteles (2012 [1986]) (Vert. van der Ben, N. & Bremer, J.M.). *Poëtica*. Zevende druk. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- Arnoux, D. (2001). *Camille Claudel. L'ironique sacrifice*. Paris: EPEL.
- Augustinus van Hippo (2005). (Vert. van Bavel, T.J.). *Over de Drie-eenheid*. Leuven: Peeters Publishers.
- Augustinus, A. (2009 [1997]) (Vert. Wijdeveld, G.). *Belijdenissen*. Elfde druk. Amsterdam: Ambo|Anthos.
- Bartelink, G.J.M. (2009 [1958]). *Prisma Grieks-Nederlands*. Eenentwintigste druk. Houten: Uitgeverij Het Spectrum B.V.
- Barthes, R. (1979 [1960, 1963]). *Sur Racine*. Points Essais, 97. Paris: Éditions du Seuil.
- Bataille, G. (2011 [1957]). *L'Érotisme*. Paris: Les Éditions de minuit.
- Beaufret, J. (1955). *Le Poème de Parménide*. Paris: PUF.
- Bijbel (1977). *De Bijbel uit de grondtekst vertaald. Willibrord vertaling*. 2^{de} druk. Boxtel: Katholieke Bijbelstichting/Brugge: Uitgeverij Emmaus.
- Bijbel (2005 [2004]). *De Nieuwe Bijbelvertaling*. 3^{de} druk. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap/Heerenveen: Uitgeverij NBG.
- Boccaccio, G. (2003 [1348]) (Vert. Denissen, F. & Claes, P.). *Decamerone*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- Bosing, W. (1988 [1973]). *Hieronymus Bosch*. Keulen/Hedel: Taschen/Librero.
- Bouvet, M. (1950). Incidences thérapeutiques de la prise de conscience de l'envie du pénis dans la névrose obsessionnelle féminine. *Revue française de psychanalyse*. Vol. 14, nr. 1, janvier-mars: 215-243.
- Bouvet, M. (1958). Les variations de la technique. Distance et variations. *Revue française de psychanalyse*. Vol. 22, nr. 1, janvier-février: 145-189.
- Breton, A. (1996 [1955]). *Les Vases communicants*. Folio Essais, 287. Paris: Éditions Gallimard

- Breton, A. (1970). *Point du Jour*. Collection Idées. Nouvelle édition revue et corrigée. Paris: Éditions Gallimard.
- Brysbaert, M. (2014). *Fundamenten van de psychologie*. Gent: Academia Press.
- Catullus (2000 [84-54 A.A.C.]) (Vert. Claes, P.). *Liedjes voor Lesbia*. Amsterdam: Athenaeum—Polak & Van Gennepe.
- Cazotte, J. (1979 [1772]). *Le Diable amoureux*. GF, 361. Paris: Garnier-Flammarion.
- Chaucer, G. (2005 [1995]) (Vert. van Altena, E.). *The Canterbury Tales*. Uitgave van De Morgen – Boeken van Liefde en Lust. Amsterdam: Ambo|Anthos uitgevers.
- Cicero (1993) (Vert. Hunink, V.). *De goden*. Baskerville Serie. Amsterdam: Athenaeum—Polak & Van Gennepe.
- Claudé, P. & Gide, A. (1949). *Correspondance 1899-1926*. Paris: Gallimard.
- Claudé, P. (1987 [1949]). *Partage de midi. Première version*. Collection Folio, 245. Paris: Éditions Gallimard.
- Claudé, P. (1965). *Œuvre en Prose*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard.
- Claudé, P. (1967). *Œuvre Poétique*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard.
- Claudé, P. (1968). *Journal I (1904-1932)*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard.
- Claudé, P. (2011a). *Théâtre I*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard.
- Claudé, P. (2011b). *Théâtre II*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard.
- Claudé, P. (1939 [1911]). *L'otage*. In: Claudé, P. (2011a). *Théâtre I*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard: 901-987.
- Claudé, P. (1946 [1918]). *Le pain dur*. In: Claudé, P. (2011b). *Théâtre II*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard: 1-68.
- Claudé, P. (1948 [1920]). *Le père humilié*. In: Claudé, P. (2011b). *Théâtre II*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard: 125-202.
- Coll. (1994 [1987]). *Schilderkunst van A tot Z. Geschiedenis van de schilderkunst van oorsprong tot heden*. Rebo Productions. Derde druk. Weert: Koninklijke Smeets Offset B.V.
- Coll. (2008 [2007]⁸). (Vert. Textcase, Hilversum). *Wereldgeschiedenis. 8. Van de moderne tijd tot het absolutisme en de verlichting*. Uitgave De Morgen - Bibliotheek. Novara: Geografisch Instituut De Agostini SpA.
- Dante, A. (2013) (Vert. Cialona, I & Verstegen P.). *De goddelijke komedie*. Zevende druk. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe.
- Descartes, R. (1973 [1637]). *Discours de la méthode*. Livre de poche, nr. 2593. Paris: Librairie Générale Française,
- de Crescenzo, L. (1992 [1983, 1986]) (Vert. Boeke, Y., Krone, P. & Vosmaer, M.). *Geschiedenis van de Griekse filosofie. Van de presocraten tot de neoplatonici*. Tweede druk. Ooievaar, 282. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- de Jonge, C. en Van Raalte, M. (2017). *Plato over liefde. Symposium en Phaedrus*. In: Gerbrandy, P., Heerink, M. en Casper de Jonge (2017) (Eds.). *Liefdeslessen. Verleidingskunst en erotiek van schepping tot verlichting*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij Atlas Contact.
- De Kesel, M. (2002). *Eros & Ethiek. Een lecture van Jacques Lacans Séminaire VII*. Leuven: Acco.
- De La Fontaine, J. (1993 [1668-1694]). *Fables de La Fontaine*. Avec 320 illustrations de Gustave Doré. Hannover: Ars Mundi/Edition Max Büchner GmbH.
- De Monchy, R. (1952). Oral components of the castration complex. *The International Journal of Psychoanalysis*, 33: 450-453.
- De Morgen Magazine. (02.02.2013/75: 12-20). *Interview met Rem Koolhaas*. Tekst: Verstraeten, M.. Portret: Vanfleteren, S.

- de Navarre, M. (1982 [1512, 1558]). *Heptaméron*. GF-Flammarion, 355. Paris: Flammarion.
- de Sade, D.A.F. (1992 [1791]) (Vert. Pappot, G.). *Justine of de tegenspoed der deugdzaamheid*. Dertiende herziene druk. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- de Sade, D.A.F. (1995 [1797-1801]) (Vert. Warren, H.). *Juliette of de voorspoed van de ondeugd*. Derde druk. Amsterdam: Ooievaar Pockethouse.
- de Vos, M. (2008). *Jou willen is je missen*. Amsterdam: Van Gennep.
- de Win, X. (1980). *Inleiding. Hellas en Athene ten tijde van Socrates en Plato*. In: Plato (1980) (Vert. de Win, X.). *Verzameld Werk*, Deel I. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel. p. V-XL.
- Dolto, F. (1984), *L'image inconsciente du corps*. Collection Points, nr. 251. Paris: Édition du Seuil.
- Droit, R.-P. (2008 [1998, 2008]) (Vert. de Haan, F.). *In gezelschap van filosofen*. Amsterdam: Olympus.
- École lacanienne de psychanalyse (Elp), (1991). *Le transfert dans tous ses errata*. Paris: E.P.E.L.
- Empédocle (1969) (Vert. Bollack, J.). *Les origines*. 3 vol.. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Euripide (1965 [1927]) (Vert. Méridier, L.). Hécube. *Tome II, Hippolyte – Andromaque – Hecube*, Quatrième tirage. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: 180-230.
- Euripide (2009 [1962a]) (Vert. Delcourt-Curvers, M.). Hécube. *Tragédies complètes I*. Folio Classique, 2104. Paris: Éditions Gallimard: 399-462.
- Euripide (2009b [1962b]) (Vert. Delcourt-Curvers, M.). Iphigénie à Aulis. *Tragédies complètes II*. Folio Classique, 2105. Paris: Éditions Gallimard: 1285-1363.
- Euripides (1997) (Vert. Courteaux, W. & Claes, B.). Hecabe. *Na de val van Troje. Deel II: Hecabe, Andromache, Helena*. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans: 27-72.
- Euripides (1997b) (Vert. Courteaux, W. & Claes, B.). Andromache. *Na de val van Troje. Deel II: Hecabe, Andromache, Helena*. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans: 73-119.
- Fabre-Pellerin, B. (2006). *Camille Claudel. Le tourment de l'absence*. Paris: Éditions elema.
- Febbraro, F. (2011). *De kunst van het kijken. Eros in de kunst*. Antwerpen: Ludion.
- Ferry, L. (2010 [2008]) (Vert. Klinkenberg, P.). *Beginnen met mythologie. Wat we van Griekse goden en helden kunnen leren*. Amsterdam: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Flacelière, R. & Chambry, É. (1964). *Notice*, In: Plutarque (1964) (Vert. Flacelière, R. & Chambry, É.). Alcibiade. *Vies*, III. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: 109-117.
- Freud, A., (1993 [1937]) (Baines, C.). *The Ego and the Mechanism of Defence*. Revised edition. London: Karnac books.
- Freud, A. (1989 [1966]). *Normality and Pathology in childhood*. London: Karnac books.
- Freud, S. (1946, 1991 [1914]). Zur Einführung des Narzissmus. *Gesammelte Werke*, X. Achte Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag: 137-170.
- Freud, S. (1940, 1987 [1921]). Massenpsychologie und Ich-Analyse. *Gesammelte Werke*, XIII. Neunte Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag: 71-128.
- Freud, S. (1948, 1991 [1926]). Hemmung, Symptom und Angst. *Gesammelte Werke*, XIV. Siebente Auflage. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag: 111-205.
- Freud, S. (1981 [1953]). (Vert. Berman, A.). *La technique psychanalytique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (2006 [1893a, 1895d]). Studies over hysteric. *Werken*, 1. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 414-718.

- Freud, S. (2006 [1900a]). De droomduiding. *Werken*, 2. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom.
- Freud, S. (2006 [1901b]). Psychopathologie van het dagelijks leven. *Werken*, 3. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 57-317.
- Freud, S. (2006 [1905c]). De grap en haar relatie met het onbewuste. *Werken*, 3. Nederlandse Editie. Amsterdam, Boom: 340-556.
- Freud, S. (2006 [1905d]). Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit. *Werken*, 4. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 9-118.
- Freud, S. (2006 [1905e [1901]]). Fragment van de analyse van een geval van hysterie ['Dora']. *Werken*, 4. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 119-225.
- Freud, S. (2006 [1909b]). Analyse van de fobie van een vijfjarige jongen ['kleine Hans']. *Werken*, 4. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 428-544.
- Freud, S. (2006 [1909d]). Opmerkingen over een geval van dwangneurose [De Rattenman]. *Werken*, 5. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 11-82.
- Freud, S. (2006 [1910d]). De toekomstkansen van de psychoanalytische therapie. *Werken*, 5. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 276-287.
- Freud, S. (2006 [1910k]). Over 'wilde' psychoanalyse. *Werken*, 5. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 320-328.
- Freud, S. (2006 [1912b]). Dynamiek van de overdracht. *Werken*, 5. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 456-466.
- Freud, S. (2006 [1912e]). Adviezen voor de arts bij de psychoanalytische behandeling. *Werken*, 5. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 492-502.
- Freud, S. (2006 [1912-13a]). Totem en taboe. *Werken*, 6. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 11-167.
- Freud, S. (2006 [1913j]). Het belang bij de psychoanalyse. *Werken*, 6. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 255-279.
- Freud, S. (2006 [1914c]). Ter introductie van het narcisme. *Werken*, 6. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 326-355.
- Freud, S. (2006 [1914g]). Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek (II). Herinneren, herhalen en doorwerken. *Werken*, 6. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 423-433.
- Freud, S. (2006 [1915a [1914]]). Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek (III). Opmerkingen over de overdrachtsliefde. *Werken*, 6. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 434-447.
- Freud, S. (2006 [1915d]). De verdringing. *Werken*, 7. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 45-59.
- Freud, S. (2006 [1915e]). Het onbewuste. *Werken*, 7. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 60-112.
- Freud, S. (2006 [1916-17g [1915]]). Rouw en melancholie. *Werken*, 7. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 129-148.
- Freud, S. (2006 [1916-17a [1915-17]]). Colleges inleiding tot de psychoanalyse. College VI Premissen en techniek van de duiding. *Werken*, 7. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 290-310.
- Freud, S. (2006 [1916-17a [1915-17]]). Colleges inleiding tot de psychoanalyse. College VII Manifeste droominhoud en latente droomgedachten. *Werken*, 7. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 301-311.
- Freud, S. (2006 [1916-17a [1915-17]]). Colleges inleiding tot de psychoanalyse. College XXVII De overdracht. *Werken*, 7. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 578-592.
- Freud, S. (2006 [1918a [1917]]). Bijdragen tot de psychologie van het liefdeleven (III): het maagdelijkheidstaboe. *Werken*, 8. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 31-47.

- Freud, S. (2006 [1921c]). Massapsychologie en Ik-analyse. *Werken*, 8. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 225-292.
- Freud, S. (2006 [1923b]). Het Ik en het Es. *Werken*, 8. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 371-427.
- Freud, S. (2006 [1926d (1925)]). Remming, symptoom en angst. *Werken*, 9. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 186-271.
- Freud, S. (2006 [1930a (1929)]). Het onbehagen in de cultuur. *Werken*, 9. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 456-532.
- Freud, S. (2006 [1937c]). De eindige en de oneindige analyse. *Werken*, 10. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 264-305.
- Freud, S. (2006 [1940c (1938)]). Hoofdlijnen van de psychoanalyse. *Werken*, 10. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom: 443-503.
- Freud, S. (2006). Registers. *Werken*, 11. Nederlandse Editie. Amsterdam: Boom.
- Freud, S. & Jung, C.G. (2000 [1974]) (Vert. Beers, P. & Oranje, W.). *Brieven*. Rotterdam: Lemnicaat b.v.
- Gardiner, P. (2001 [1988]) (vert. Visser, A.J.). *Kierkegaard*. Kopstukken filosofie. Rotterdam: Lemniscaat b.v.
- Genet, J. (1968 [1956, 1960, 1962]). *Le Balcon*. Paris: Éditions Gallimard.
- Giraudoux, J. (2009 [1929]). *Amphitryon* 38. Le Livre de Poche, 2207. Édition 28. Paris: Éditions Bernard Grasset.
- Granoff, W. (1956). Desire for children, children's desire: un désir d'enfant, *Psychanalyse: revue de la société française de psychanalyse*, vol. 2: 75-110.
- Hatzfeld, J. (1951). *Alcibiade, étude sur l'histoire d'Athènes à la fin de V^e siècle*. Paris: P.U.F.
- Hegel, G.W.F. (2013 [1807]) (Vert. Visser, W.). *Fenomenologie van de geest*. Amsterdam: Uitgeverij Boom.
- Heimann, P. (1989 [1949/1950]). On counter-transference. In: Heimann, P. (1989). About Children and Children-No-Longer. Collected Papers 1942-80. Reprinted 1999. The New Library of Psychoanalysis. London/New York: Routledge: 73-79.
- Herakleitos (2014 [2011]). (Vert. Claes, P.). *Alles stroomt. Fragmenten*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- Hertmans, S. (2016). *Neem en lees*. Poëziegeschenk 2016. Amsterdam: Stichting CPNB.
- Hésiode (1999) (Vert. Brunet, Ph.). *La Théogonie. Les Travaux et Les Jours et autres poèmes*. Le livre de poche Classiques, 16041. Paris: Librairie Générale Française.
- Homerios (2002 [1982]) (Vert. Schwartz, M.A.). *Odysee*. In: Homerios, (2002 [1982]) (Vert. Schwartz M.A.). *Ilias & Odysee*. Amsterdam, Athenaeum – Polak & Van Gennep: 389-680.
- Homerios (2016). (Vert. Lateur, P.). *Odysee. Een zwerver komt thuis*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- Homerios (2010) (Vert. Lateur, P.). *Ilias. Wrok in Troje*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep.
- Hugo, V. (2000). *La Légende des siècles. Les Petites Épopées*. Le livre de poche 'Classiques', 16066. Paris: Librairie Générale Française.
- Hupperts, C. & Poortman, B. (2005). *Inleiding*. In: Aristoteles (2005) (Vert. Hupperts, C. & Poortman, B.). *Ethica Nicomachea*. Verbeterde heruitgave. Budel: Uitgeverij Damon: 9-71.
- Jekels, L. & Bergler, E. (1934). Übertragung und Liebe. *Imago*, XX: 5-31.
- Jekels, L. & Bergler, E. (1949 [1933]) (Vert. Bunker, H. A.). Transference and love. *The Psychoanalytic Quarterly*, XVIII, 3: 325-350.
- Jones, E. (1910). *The action of suggestion in psychotherapy*. In: Jones, E. (1913). *Papers on Psycho-analysis*. London: Baillière, Tindall and Cox: 241-282.

- Jones, E. (1913). *Papers on Psycho-analysis*. London: Baillière, Tindall and Cox.
- Jones, E. (1925) (Vert. Jankelevitch, S.). *Traité théorique et pratique de psychanalyse*. Paris: Payot.
- Jones, E. (1961 [1948]). *Papers on Psycho-analysis*. Fifth edition. Beacon Paperback, 119. Boston: Beacon Press.
- Jones, E. (1970 [1953, 1958]) (Vert. Berman, A.). *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud. 1. La jeunesse (1856-1900)*. 2^e édition: 4^e trimestre. Paris: Presses Universitaires de France.
- Jones, E. (1972 [1955, 1961]) (Vert. Berman, A.). *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud. 2. Les années de maturité (1901-1919)*. 2^e édition revue: 1^{er} trimestre. Paris: Presses Universitaires de France.
- Julien, P. (1990 [1985]). *Pour lire Jacques Lacan*. Collection Points, Essais, 304. Paris: E.P.E.L.
- Kearny, P. J. (1983 [1982]) (Vert. van Altena, E.). *Geschiedenis van de erotische literatuur*. Bussum: Uitgeverij Agathon.
- Kierkegaard, S. (2014 [1845]) (Vert. Scholtz, J.M.). *Stadia op de levensweg. Werken*, 10. Budel: Damon.
- Klein, M. (1998 [1928]). Early stages of the oedipus conflict. *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. London: Vintage: 186-198.
- Klein, M. (1998 [1930]). The importance of symbol-formation in the development of the ego. *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. London: Vintage: 219-232.
- Klein, M. (1997 [1932]). *The Psycho-Analysis of Children*. London: Vintage.
- Klein, M. (1997 [1952]). The origins of transference. *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. London: Vintage: 48-56.
- Knockaert, V. (2004). Schrijfsels rond *das Ding*. *Psychoanalytische Perspectieven*, 22, 3-4: 299-315.
- Koestler, A. (1960) (Vert. Fradier, G.). *Les Somnambules*. Paris: Calmann-Lévy.
- Koolschijn, G. (2005 [1990]). *Plato. De aanval op de democratie*. Vierde herziene druk. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep.
- Koolschijn, G. (2007). *Eén familie, acht tragedies. Aischylos, Sofokles, Euripides*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep.
- Lacan, J. (1966 [1936]). Au-delà du 'principe de réalité'. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 73-92.
- Lacan, J. (2001 [1938]). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 23-84.
- Lacan, J. (1966 [1946]). Propos sur la causalité psychique. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 151-193.
- Lacan, J. (1966 [1948]). L'agressivité en psychanalyse. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 101-124.
- Lacan, J. (1966 [1949]). Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 93-100.
- Lacan, J. (1984 [1949]) (Vert. Quackelbeen, J.). Het spiegelstadium als vormend voor de functie van het ik zoals die ons gereveleerd wordt in de psychoanalytische ervaring. *Psychoanalytische Perspectieven*, 4/5: 8-15.
- Lacan, J. (1966 [1951]). Intervention sur le transfert. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 215-226.
- Lacan, J. (2007 [1952]). Le mythe individuel du névrosé, ou Poésie et Vérité dans la névrose. In: Lacan, J. (2007 [1952, 1954, 1956]). *Le mythe individuel du névrosé*. Champ Freudien. Paris: Éditions du Seuil: 9 – 50.
- Lacan, J. (2001 [1953]). Discours de Rome. *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 133-164.

- Lacan, J. (1966 [1953,1956]). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 237-322.
- Lacan, J. (1975 [1953-1954]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1978 [1954-1955]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1981 [1955-1956]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre III. Les Psychoses*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1994 [1956-1957]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IV. La relation d'objet*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1998 [1957-1958]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966 [1956]). La chose freudienne ou Sens du retour à Freud en psychanalyse. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 401-436.
- Lacan, J. (1966 [1957a]). Le séminaire sur "La lettre volée". *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 11-61.
- Lacan, J. (1966 [1957b]). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 493-528.
- Lacan, J. (1966 [1958a]). La direction de la cure et les principes son pouvoir. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 585-645.
- Lacan, J. (1966 [1958b]). Jeunesse de Gide ou la lettre et le désir. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 739-764.
- Lacan, J. (1966 [1958c]). La signification du phallus/Die Bedeutung des Phallus. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 685-695.
- Lacan, J. (1966 [1959]). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 531-583.
- Lacan, J. (2013 [1958-1959]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VI. Le désir et ses interprétations*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions de La Martinière/Le Champ Freudien Éditeur.
- Lacan, J. (1986 [1959-1960]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966 [1960]). Remarque sur le rapport de Daniel Lagache: «Psychanalyse et structure de la personnalité». *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 647-684.
- Lacan, J. (1966 [1960]). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 793-827.
- Lacan, J. (1966 [1960-61]). La métaphore du sujet. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 889-892.
- Lacan, J. (1991 [1960-1961]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2001 [1960-1961]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre VIII. Le transfert*. Texte établi par J.-A. Miller. Seconde édition corrigée. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1960-1961a). *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*. Version Stécriture. École lacanienne de psychanalyse. Niet uitgegeven. Gedownload op 18.03.2010 van www.ecole-lacanienne.net.
- Lacan, J. (1960-1961b). *The seminar of Jacques Lacan. Book VIII. Transference*. Translated by Cormac Gallagher from unedited French manuscripts. For private use only.
- Lacan, J. (1961-1962). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre IX. L'identification*. Onuitgegeven.
- Lacan, J. (2004 [1962-1963]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (1966 [1964]). De «Trieb» de Freud et du désir du psychanalyste. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 851-854.
- Lacan, J. (1973 [1964]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1966 [1965-66]). La science et la vérité. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil: 855-877.
- Lacan, J. (1991 [1969-1970]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1975 [1972-1973]). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2001). *Autres écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- Laffont, R. (1986 [1982]). *Jacques Brel. Œuvre intégrale*. Paris: Éditions Robert Laffont.
- Lagache, D. (1982 [1961]). La psychanalyse et la structure de la personnalité. In: Lagache, D. (1982). *Agressivité structure de la personnalité et autres travaux. Œuvres IV (1956-1962)*. Paris: Presses Universitaires de France: 191-237.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1997 [1967]). *Vocabulaire de la psychanalyse*. 1^{er} édition «Quadrige». Paris: Quadrige/PUF.
- Ledoux, M. (2004). *Waar zijn we toch mee bezig. Institutionele Psychotherapie in weerstand en dialoog met de Kwaliteitspsychiatrie*. Kessel-Lo: Literarte.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. Paris, Librairie Plon.
- Lodeizen, H. (2014). *De wanhoop is tijdelijk voorbij*. Gekozen en ingeleid door B. Moeyaert. Amsterdam: Uitgeverij Van Oorschot.
- Lucchelli, J.-P. (2009). *Le transfert de Freud à Lacan*. Clinique psychanalytique et psychopathologie. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Lucchelli, J.-P. (2012). *Métaphores de l'amour. Étude lacanienne sur Le Banquet de Platon*. Clinique psychanalytique et psychopathologie. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Mallinckrodt, H.H. (1972). *Latijns Nederlands Woordenboek*. Aula-boeken, 24. Utrecht/Antwerpen: Uitgeverij Het Spectrum.
- Mattelaer, J (2011). *De Fallus. Verering, Versiering, Verminking*. Leuven: Davidsfonds Uitgeverij.
- Molière, (1962 [1668]). Ampitryon. In: Molière, (1962) (Ed. Jouanny, R.). *Œuvres complètes*, Tome II. Paris: Garnier Frères: 111-181.
- Money-Kyrle, R.E. (2003 [1956]). Normal counter-transference and some of its deviations. In: Furman, A.C. & Levy, S.T. (2003). *Influential Papers from the 1950S*. London: Karnac/Institute of Psychoanalysis: 81-93.
- Moormann, E. M. & Uitterhoeve, W. (1995 [1987]). *Van Achilles tot Zeus. De klassieke mythologie in de kunst*. Rainbow Pocketboeken, 231. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- Moroncini, B. (2013) (Vert. Peduto, L.). *Sur l'amour. Jacques Lacan et le Banquet de Platon*. Lire en Psychanalyse. Bruxelles – Fernelmont: EME & InterCommunications s.p.r.l.
- Moyaert, P. (2007). Lacan, Alcibiades en Freud: over liefde en overdracht, *Psychoanalytische Perspectieven*, 2007, 25, 3-4: 295-327.
- Moyaert, P. (2011). *Het ongewone genot van de blinde analyticus. Lacan leest Claudel*. Antwerpen – Apeldoorn: Garant.
- Moyaert, P. (2014). *Opboksen tegen het inerte. De doodsdrijf bij Freud*. Nijmegen: Vantilt.
- Moyaert, P. (2017). *Schizofrenie. Een filosofisch essay over waanzin*. Nijmegen: Vantilt.
- Nabokov, V. (1955) (Vert. Coutinho, M.). *Lolita*. 21^e druk. Amsterdam: Omega Boek B.V.
- NBG/KBS (2005 [2004]). *De bijbel met deuterocanonieke boeken*. De Nieuwe Bijbelvertaling. 3^e druk mei 2005. Haarlem: Nederlands Bijbelgenootschap.

- Nietzsche, F. (1999 [1882, 1886]) (Vert. Hawinkels, P & Driessens, H.). *De vrolijke wetenschap*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (2000 [1886]) (Vert. Driessen, H.). *De geboorte van de tragedie of Griekse cultuur en pessimisme*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Nietzsche, F. (1996 [1892]) (Vert. Oranje, W.). *Aldus sprak Zarathoestra. Een boek voor iedereen en niemand*. Amsterdam/Meppel: Uitgeverij Boom.
- Norgue, A.-M. (2006). *La Borde: le château des chercheurs de sens? La vie quotidienne à la clinique psychiatrique de La Borde*. Ramonville Saint-Agne: Éditions érès.
- Nuland, S. B. (1997 [1988]) (Vert. Verhagen, P. & Verheydt, J.). *Artsen. Een biografie van de geneeskunde*. Amsterdam: Uitgeverij Anthos.
- Nunberg, H. (1951). Transference and Reality. *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. XXXII: 1-9.
- Nygren, A. (1952a) (Vert. Jundt, P.). *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Première partie. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Nygren, A. (1952b) (Vert. Jundt, P.). *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Deuxième partie, Livre premier. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Nygren, A. (1952c) (Vert. Jundt, P.). *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*. Deuxième partie, Livre second. Paris: Aubier, Éditions Montaigne.
- Ovidius (1998 [1993]) (Vert. D'Hane-Scheltema, M.). *Metamorphosen*. Vijfde druk. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe.
- Ovidius (2015) (Vert. D'Hane-Scheltema, M.). *Amores. Liefdesgedichten*. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe.
- Pausanias (1821a) (Vert. Clavier, M.). *Description de la Grèce*. Tome I, Livre II. Corinthie. Paris: A. Bobée, imprimeur de la société royale académique des sciences. (<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/corinthe.htm>).
- Pausanias (1821b) (Vert. Clavier, M.). *Description de la Grèce*. Tome V, Livre IX. Béotie. Paris: A. Bobée, imprimeur de la société royale académique des sciences. (<http://remacle.org/bloodwolf/erudits/pausanias/beotie.htm>).
- Pfeijffer, I. L. (2015 [2010]). *De Griekse mythen*. Amsterdam: Prometheus.
- Pfeijffer, I. L. (2015). *Idyllen. Nieuwe poëzie*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Pfeijffer, I. L. (2015b). *Giro Giro Tondo, een obsessie*. Poëziegeschenk 2015. Amsterdam: Stichting CPNB.
- Pfeijffer, I. L. (2016). *Brieven uit Genua*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.
- Platon (1840). (Vert. Cousin, V.). Lettres. *Œuvres de Platon*, XIII. Paris: P.-J. Rey Libraire: 54-126. (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/lettres.htm>).
- Platon (1931) (Vert. Méridier, L.). Cratyle. *Œuvres Complètes*, V, 2^e partie. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: 1-138.
- Platon (1962 [1929]) (Vert. Robin, L.). Le Banquet. *Œuvres Complètes*, IV, 2^e partie. Septième tirage. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: 1-93.
- Platon (1931) (Vert. Méridier, L.). Cratyle. *Œuvres Complètes*, V, 2^e partie. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: 1-138.
- Platon (2010) (Vert. Vicaire, P.). *Le Banquet*. Classiques en poche, 100. Paris: Société d'Édition Les belles Lettres.
- Plato (1980) (Vert. de Win, X.). Symposium of over de Eros (minne). *Verzameld Werk*, Deel II. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel: 193-273.

- Plato (1985 [1980]) (Vert. Koolschijn, G.). *Symposium*. Amsterdam: Athenaeum – Polak en Van Gennep.
- Plato (1999). *Symposium*. *Verzameld Werk*, 2. Nieuwe, geheel herziene uitgave van de vertaling van X. de Win. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans: 179-252.
- Plato (2001) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Theaitetos*. *Verzameld Werk*, 2. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 7-109.
- Plato (1995a) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Apologia*. *Verzameld Werk*, 3. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 31-65.
- Plato (1995b). (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Kriton*. *Verzameld Werk*, 3. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 67-85.
- Plato (1995c) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Faidon*. *Verzameld Werk*, 4. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Plato (1997a) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Alkibiades*. *Verzameld Werk*, 6. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 7-63.
- Plato (1997b) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Symposion*. *Verzameld Werk*, 6. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 65-135.
- Plato (1998) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Faidros*. *Verzameld Werk*, 8. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Plato (2006 [2000]) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Het Bestel*. *Verzameld Werk*, 9. Derde druk. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Plato (2003a) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Timaios*. *Verzameld Werk*, 10. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 7-102.
- Plato (2003b) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Kritias*. *Verzameld Werk*, 10. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 103-145.
- Plato (2003c) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Protagoras*. *Verzameld Werk*, 11. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 7-78.
- Plato (2003d) (Vert. Warren, H. & Molegraaf, M.). *Menon*. *Verzameld Werk*, 11. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 79-130.
- Plato (2003e) (Vert. Molegraaf, M.). *Gorgias*. *Verzameld Werk*, 12. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker.
- Plato (2005a) (Vert. Molegraaf, M.). *Kratylos*. *Verzameld Werk*, 13. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 7-86.
- Plato (2005b) (Vert. Molegraaf, M.). *Charmides*. *Verzameld Werk*, 15. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 9-42.
- Plato (2005c) (Vert. Molegraaf, M.). *Lysis*. *Verzameld Werk*, 15. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 77-108.
- Plato (2008) (Vert. Molegraaf, M.). *Brieven (Epistolai)*. *Verzameld Werk*, 16. Amsterdam: Uitgeverij Bert Bakker: 35 – 86.
- Plotinus, (2005 [1984]) (Vert. Ferwerda, R.). *Enneaden*. Geheel bewerkte herdruk. Budel: Uitgeverij Damon.
- Plutarque (1964) (Vert. Flacelière, R. & Chambry, É.). *Alcibiade*. *Vies*, III. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: 118-164.
- Porge, E. (1993) “Transfert”. In: Kaufmann, P. (dir.) (1993). *L'apport freudien. Eléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*, Paris, Bordas, pp. 449-456.
- Quackelbeen, J. & Verhaeghe, P. (1984). Over alle discoursopvattingen heen: een formalisatie. De preliminaire vraagstelling door Lacan en zijn antwoord met de vier discours. *Psychoanalytische Perspectieven*, 6: 59-81.
- Quackelbeen, J. (1991). *Zeven avonden met Jacques Lacan. Psychoanalytische commentaren bij 'Télévision'*. Gent: Academia Press.

- Quackelbeen, J. (s.a.). *Inleiding tot en gebruik van de psychoanalytische discours theorie van Jacques Lacan*. Ongepubliceerde college tekst. Gent: Universiteit Gent.
- Rabelais, (1993 [1532]). *Pantagruel. Roy des Dipsodes. Restitué à son naturel avec ses faictz et prouesses espouvantables*. GF, 752. Paris: Flammarion.
- Rabelais (1552). *Tiers livre des faits et dits Héroïques du noble Pantagruel*. (<http://renom.univ-tours.fr/fr/index/corpus/francois-rabelais/le-tiers-livre-1552/comment-la-braguettes-est-premiere-pièce-de-harnois-entre-gens-de-guerre-chapitre-viii>). Geraadpleegd op 03.04.2016.
- Racine, J. (1992 [1667]) (vert. Collognat-Barès, A.). *Andromaque*. Pocket Classiques, 6094. Paris: Pocket.
- Racine, J. (1993 [1674]) (vert. Collognat-Barès, A.). *Iphigénie*. Pocket Classiques, 6138. Paris: Pocket.
- Racine, J. (1995 [1672]) (vert. Delmas, C.). *Bajazet*. Folio Théâtre, 24. Paris: Gallimard.
- Rimbaud, A. (1988 [1972]). *Œuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Éditions Gallimard.
- Robin, L. (1962). *Notice*. In: Platon (1962 [1929]) (Vert. Robin, L.). *Le Banquet. Œuvres Complètes*, IV, 2^e partie. Septième tirage. Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé. Paris: Société d'Édition «Les Belles Lettres»: VII-CXXI.
- Robin, L. (2009 [1935]). *Platon*. 4^e édition «Quadrige». Paris: Presses Universitaires de France.
- Ronnberg, A. & Martin, K. (Eds) (2011 [2010]). *Le livre des symboles. Réflexions sur des images archétypales*. Köln: Taschen.
- Roudinesco, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Roudinesco, E. & Plon, M. (2000 [1997]). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Édition revue et augmentée. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Russell, B. (2006 [1946, 1961]) (Vert. Limburg, R. & Franken, V.). *Geschiedenis van de westerse filosofie van uit de politieke en sociale omstandigheden van de Griekse Oudheid tot in de twintigste eeuw*. Servire. Utrecht: Kosmos-Z&K Uitgevers.
- Safouan, M. (1988). *Le transfert et le désir de l'analyste*. Paris: Éditions du Seuil.
- Sandler, J. et al. (1985 [1980]) (Vert. Hawkes, L.). *Techniques de psychanalyse de l'enfant. Conversations avec Anna Freud*. Toulouse: Privat.
- Sartre, J.-P. (2004 [1943]) (Vert. de Haan, F.). *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie*. Tweede druk. Rotterdam: Lemniscaat.
- Schwab, G. (1997 [1956]) (Vert. Van den Brink, J. K.). *Griekse mythen & sagen*. Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum B.V..
- Shakespeare, W. (2014 [1600-1602/3]) (Vert. Courteaux, W.). *Hamlet. Verzameld Werk: Tragedies*. Antwerpen: De Bezige Bij: 699-855.
- Sharpe, E. (1988 [1937]). *Dream Analysis. A practical handbook for psycho-analysts*. Reprinted with the permission of Hogarth Press Ltd by H. Karnac (books), London. London: Maresfield Library.
- Silvestre, M. (1993 [1987]). *Demain La Psychanalyse*. Champ Freudien. Nouvelle version augmentée d'un inédit. Paris: Éditions du Seuil.
- Silvestre, D. & Silvestre, M. (1987). "Le transfert, c'est de l'amour qui s'adresse au savoir". In: G. Miller (dir.) (1987). *Lacan*. Paris: Bordas.
- Sophocles (1912) (Vert. Storr, F.). *Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone*. Vol. 1. The Loeb classical library, 20. London/New York: William Heinemann Ltd/The Macmillan Company.
- Sofokles, (1984 [1975]) (Vert. Boonen, J.). *Antigone*. Vierde herziene druk. Leuven/Amersfoort: Uitgeverij Acco.

- Sofokles (1979) (Vert. De Waele, E.). *Koning Oedipus*. Zesde druk. Kapellen: Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel.
- Stassijns, K. & van Strijtem, I. (2013). *Van Hugo Claus tot Ramsey Nasr*. Tielt: Uitgeverij Lannoo nv.
- Stendhal (1997 [1831]). *Le Rouge et le Noir. Chronique de 1930*. Les Classiques de Poche, 357. Paris: Librairie Générale Française.
- Störig, H. J. (2000 [1959]) (Vert. Brommer, P. & Van den Brink, J. K.). *Geschiedenis van de filosofie*. Utrecht: Uitgeverij Het Spectrum B.V.
- Stroeken, H.P.J. (2008 [1994]) (red.). *Psychoanalytisch woordenboek*. Derde, herziene en vermeerderde versie. Amsterdam: Boom.
- Thys, E. (2015). *Psychogenocide. Psychiatrie, kunst en massamoord onder de nazi's*. Berchem: Uitgeverij EPO.
- Valéry, P. (1952). *Charmes*. Paris: Gallimard/NRF.
- Van Dale, *Online-Woordenboeken*. E-Bib Applicatie van de Hogeschool Gent.
- Van Haute, P. (2000). *Tegen de aanpassing. Jacques Lacans 'ondermijning' van het subject*. Nijmegen: Uitgeverij SUN.
- van Schaik, J. (2016). *Ketters. Een geschiedenis naast de Kerk*. Leuven: Davidfonds Uitgeverij.
- Van Steenberge, K. (2013). *Woesten*. Antwerpen: Uitgeverij Vrijdag.
- Vergilius. (2011) (Vert. Schrijvers, P.). *Aeneas*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- von Goethe, J. W. (1982 [1808, 1832]) (Vert. van Scheltema, C.S.A & van Suchtelen, N.). *Faust. Een en twee*. Amsterdam: Wereldbibliotheek.
- von Wilamowitz-Moellendorff, U., (1969 [1919]). *Platon. Beilagen und Textkritik*. Unveränderter Nachdruck der 3. Auflage. Dublin/Zürich: Weidmann.
- Wallegghem, P. (1987). Het object *a* in de overdracht. Universiteit Gent. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling.
- Wallegghem, P. (1989). "Je m'appelle Lacan dans toutes les langues" Over de eigen naam. *Rondzendbrief uit het Freudiaanse veld*, 39: 47-62.
- Wallegghem, P. (1994). Camille Claudel en Auguste Rodin: een fatale ontmoeting. Over het declencherende moment van een psychose. *Psychoanalytische Perspectieven*, 22: 79-99.
- Wallegghem, P. (2003). *De overdracht in de kindervanalyse volgens Melanie Klein en Françoise Dolto. Over het verlangen van de analyticus*. Pegasos, 15. Gent: Idesça.
- Wallegghem, P. (2007). "Ik wil een parasiet in je lichaam zijn." Over een bijzonder geval van overdrachtsliefde. *Psychoanalytische Perspectieven*, 25/2: 195-211.
- Wallegghem, P. (2017). Desidero, ergo sum. Over het statuut van het verlangen in de psychoanalyse. In: Van Kerckhove, C. et al (2017) (Eds). *I can't get no satisfaction. Over het verlangen*. Antwerpen: Garant. (aanvaard voor publicatie).
- Winnicott, D. W. (1999 [1971]). *Playing and Reality*. London/New York: Routledge.
- Wordsworth, W. (2004). *De mooiste gedichten van William Wordsworth*. De Morgen – Bibliotheek - Wereldpoëzie. Tielt: Uitgeverij Lannoo.
- Xénophon (1996b [1967]) (Vert. Chambry, P.). *Le Banquet*. In: Xénophon (1996 [1967]) (Vert. Chambry, P.) *L'Anabase. Le Banquet*. GF, 956. Paris: Flammarion: 259-295.
- Zimbardo, G. et al. (2013). *Psychologie. Een inleiding*. Amsterdam: Pearson Benelux.
- Zwagerman, J. (2015). *De stilte van het licht*. Amsterdam/Antwerpen: Uitgeverij De Arbeiderspers.

Disco-en filmografie

- Hitchcock, A. (1960). *Psycho*. Edited by George Tomasini, A.C.E. Shamley Productions. Paramount Pictures.

Kapnist, E. (2001). *Jacques Lacan. La psychanalyse réinventée*. DVD. Arte France, INA.
Malicorne (1976). *Almanach*. CD. Montreal: Éditions Hexagone.
Mankiewicz, J. L. (1959). *Soudain, l'été dernier*. Horizon Pictures et Columbia Pictures.
Miller, G. (2012). *Rendez-vous chez Lacan*. DVD, Film. Paris: Éditions Montparnasse.
Renoir, J. (1999 [1939]). *La règle du jeu*. DVD, Film. Paris: Éditions Montparnasse.
Wolff, F. (1982 [1972]). *Jacques Lacan parle*. DVD, Film. RTBF.

Summary

This work *Eros and transference* consists of a commentary on Jacques Lacan's *Séminaire VIII Le Transfert* (1960-1961). Lacan here thoroughly revises the psychoanalytical concept of transference. Not only does he break with the standard views on transference of the prevailing psychoanalytical approaches but he also introduces a fundamental caesura in his own theorizing.

Lacan's central subject of research is: what position does the analyst have to take in the transference if he wants to successfully conclude the analysis of his analysand? This question implies two fundamental concepts of Lacan's theory of transference: unconscious knowledge and the desire of the analyst, which are situated against the background of Lacan's dictum, 'man's desire is the desire of the Other'. Our commentary consists of four parts.

In the first part we study Lacan's interpretation of Plato's *Symposium* on Eros. Lacan distinguishes 'Eros-love' and 'Eros-desire'. In the love relationship the lover (*erastès*) is the subject of desire or lack and the beloved (*eromenos*) is the subject that possesses the object. Love is situated in the register of not-knowing. The beloved doesn't know what he possesses and the lover doesn't know what he lacks. Moreover, what the lover lacks doesn't coincide with what the beloved possesses.

Only the triangular scene with Alcibiades, Socrates and Agathon in the third part of *Symposium* allows to grasp love and desire in the transference. Socrates here introduces a transferable frame in which he functions as a figure of transference: Alcibiades' love is not meant for Socrates but for Agathon. By Socrates' desire to know, Alcibiades is possessed by love. Socrates interprets this love as transference love and traces it back to its real desire.

In part two we examine how Lacan conceives the relationship of castration to transference. Lacan defines the constituent lack of desire with the concept of castration. He describes castration with the equation: small *o* equals the Other minus small phi, ϕ . Small *o* stands for the object of desire, the Other for the place of the word and small phi for the imaginary phallus. Small ϕ symbolizes what O lacks. The function of the imaginary phallus ϕ is the origin of the lack of the signifier in the Other. This lack is indicated by the symbolic phallus Φ , which functions as a sign, means of action and presence of desire. It concerns a 'real presence', i.e. the presence of desire and the absence of the signifier.

The analysand consults the analyst as the one who knows and carries the object of desire. In the transference the analyst doesn't always represent the object of desire but sometimes also the signifier Φ . The paradox of the analytical function is that in the place where the analysand presumes the knowing of the analyst, there is only real presence. The subject of the analyst disappears because it is barred $\$$. In the phantasy ($\$ \diamond o$) the subject interprets itself as a lack, as opposed to a privileged object *o*. In order for the analyst to enter the phantasy as a divided subject in the transference, he has to incarnate $\$$. Finally, he has to see small *o*, the object of the desire of the Other.

In part three we go deeper into Lacan's analysis of Paul Claudel's trilogy *L'Otage, le pain dur et le père humilié*. With the claudelian drama Lacan again places castration at the heart of transference because castration is the origin of the constitution of the subject of desire. Lacan lays the accent on the second drama *Le pain dur* with patricide as the central theme. Claudel's father figure is the equal of Freud's primitive father from *Totem and Taboo*. Only by patricide can the son become a father. The toll he pays for this is castration because he loses the object of his desire – his beloved – after which he marries the mistress of his dead father. The mistress of the father who plotted the patricide together with the lover of the son creates with the son a new failed father. This 'mother-mistress' is a castrating figure of structural dissolution: one

withdraws someone's desire and gives it to someone else. This claudelian castration figure appears in the three dramas.

The dead father is at the origin of the symbolic law. The desire necessitates this father image: no castration without father function. The castration constitutes the subject of desire. The death of the father is the absolute condition for him to be able to articulate the law: the dead father is the symbolic father. In this register desire appears between the signifier and the object.

Finally we explore how Lacan defines the position of the analyst in the relationship of identification and desire. The position-finding of the analyst in the transference balances between the identification point of the signifier, I and the object of desire, *o*. The analytical relationship begins with a misunderstanding because there's no coincidence between what the analyst represents to the analysand at the beginning of the analysis – the ego ideal – and what is really implied – the object *o*. When the analysand attributes the ego ideal to the analyst, the analyst has to divert him from this because eventually he has to take the position of the object *o*. In any case he cannot take the position of the ideal ego according to Lacan as the psychoanalytical literature of the sixties advocates.

Lacan distinguishes the 'ego ideal, I' and the 'ideal ego, *i(o)*'. The 'ego ideal' is a symbolic introjection; the 'ideal ego' an imaginary projection. The 'ego ideal' as signifier and the 'ideal ego' as the seat of narcissism relate to love in a different way.

The 'ego ideal' is the driving force of regressive identification in love which plays a fundamental role in transference. This form of identification originates when the love object refuses love. The identification is partial because only one trait is taken from the object person: I. Only when the Other intervenes as the third symbolic term in the imaginary relationship between the Ego and the other do we get a fruitful narcissistic relationship. The reference to the Other is fundamental. The symbolic Other supports the imaginary identification of the subject with his reflection. The subject can free himself from this narcissistic structure because he can identify himself on point I through the Other. Thanks to the signifier the subject can escape the imaginary hold in the narcissistic field.

Just like Socrates, the analyst knows that on the level of little *o* it is not about an ideal because any object can take the place of little *o*. The desire of the analyst is centred around this mourning. Socrates' interpretation, addressed to Alcibiades, 'What you tell me is meant for Agathon' is the function of the analyst who brings about a certain mourning. The analytical function is purely representative because the analyst envelops an emptiness. He disappears as signifier and incarnates the object of desire in the place of the lack. Only as a real presence can he take up the analytical position. The question is how far the analyst dares go to question the analysand risking to disappear himself?

Curriculum Vitae

Peter Wallegheem is klinisch psycholoog en psychoanalyticus. Hij is licentiaat in de klinische- en ontwikkelingspsychologie (Universiteit Gent, 1987), behaalde het getuigschrift van het postgraduaat Specialisatie Psychotherapie, optie Psychoanalyse in freudiaans-lacaniaans perspectief (Universiteit Gent, 1989). Hij is doctor in de Psychologische Wetenschappen (Universiteit Gent, 2001) en promoveerde met het proefschrift 'De overdracht in de kinderaanlyse volgens Melanie Klein en Françoise Dolto. Over het verlangen van de analyticus'. Hij was als geaffilieerd onderzoeker verbonden aan de Vakgroep Psychoanalyse en Raadplegingspsychologie (Universiteit Gent) en was lid van de associatieonderzoeksgroep 'Creatie, bemiddeling en context in de beeldende kunsten' (Associatie Universiteit Gent). Momenteel is hij als docent en onderzoeker verbonden aan de Hogeschool Gent waar hij 'psychopathologie' doceert. Hij is mederedacteur van de publicatiereeks 'Toegepaste Psychoanalyse' (Hogeschool Gent, Academia Press) en is lid van het Editorial and Scientific Board van *Psychoanalytische Perspectieven* (Universiteit Gent). Hij publiceert boeken en artikels over overdrachtelijke processen in de psychoanalyse en voert een zelfstandige psychoanalytische praktijk te Kortrijk (België).